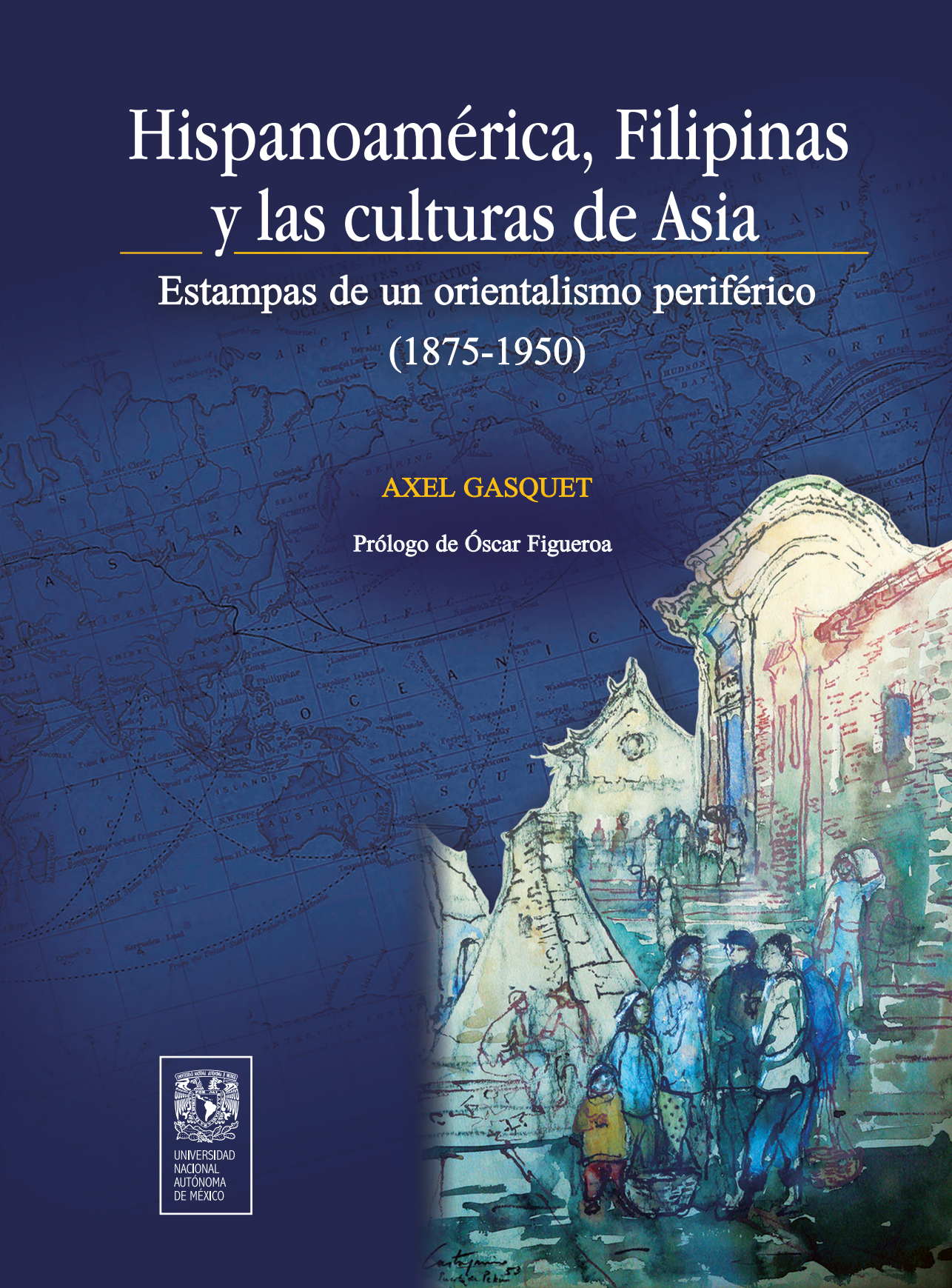
Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia

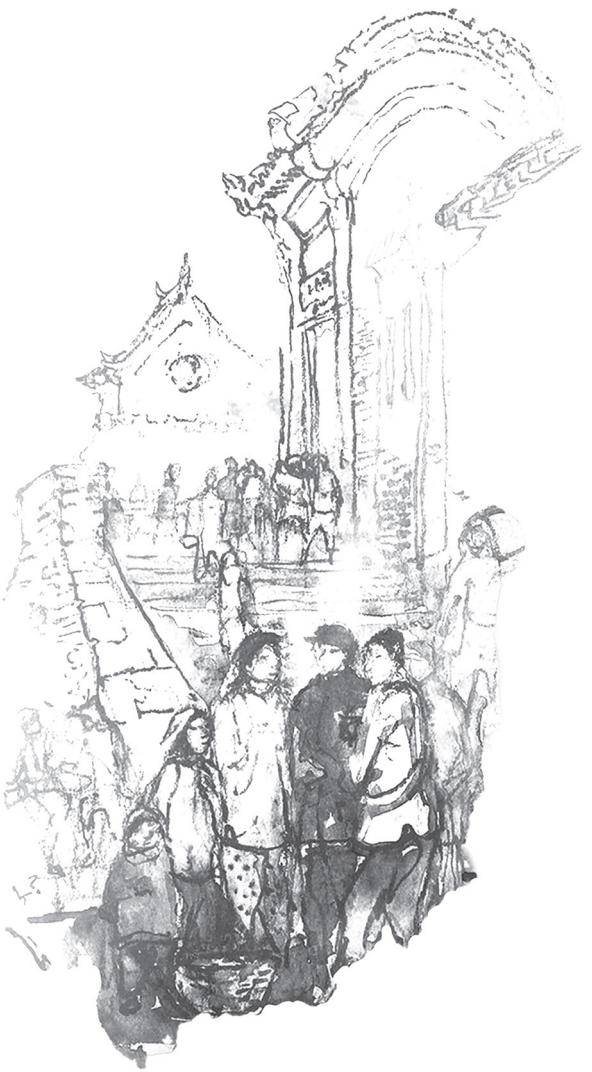
Estampas de un orientalismo periférico (1875-1950)

AXEL GASQUET

Prólogo de Óscar Figueroa



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia

Estampas de un orientalismo periférico (1875-1950)

Universidad Nacional
Autónoma de México

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dr. Luis Álvarez Icaza Longoria
Secretario Administrativo

Coordinación de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora

Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África

Dra. Alicia Girón González
Coordinadora

Mtra. Vania De la Vega Shiota González
Secretaria Académica

Mtro. José Luis Maya Cruz
Secretario Técnico

Lic. Andrea Reyes Lozano
Publicaciones

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Director

Dra. Sonia Frías Martínez
Secretaria Académica

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías
Secretario Técnico

Dr. Fernando Garcés Poó
Jefe del Departamento de Publicaciones

Colección Universitaria de Estudios sobre Asia y África

Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia

Estampas de un orientalismo periférico (1875-1950)

AXEL GASQUET

Prólogo de Óscar Figueroa

México, 2023

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Gasquet, Axel, 1966- , autor. | Figueroa, Óscar, prologuista.

Título: Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia : estampas de un orientalismo periférico (1875-1950) / Axel Gasquet ; prólogo de Óscar Figueroa.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África, 2023. | Serie: Colección Universitaria de Estudios sobre Asia y África ; 12

Identificadores: LIBRUNAM 2221903 | ISBN 9786073081979.

Temas: Orientalismo -- América Latina -- Siglo XIX. | Orientalismo -- América Latina -- Siglo XX. | Literatura latinoamericana -- Influencias asiáticas. | Literatura filipina (Español) -- Influencias mexicanas. | América Latina -- Civilización -- Influencias asiáticas.

Clasificación: LCC DS61.9.L29.G37 2023 | DDC 956.0075—dc23

Colección Universitaria de Estudios sobre Asia y África: 12

ISBN Obra completa: 978-607-30-0935-5
ISBN Volumen 12: 978-607-30-8197-9

Colección Universitaria de Estudios sobre Asia y África
Esta investigación, arbitrada por pares académicos, se privilegia
con el aval de la institución editora

La publicación de este libro fue posible gracias a los recursos asignados al proyecto UNAM-PAPIIT IN401322, "India en el imaginario cultural hispanoamericano", a cargo del Dr. Óscar Figueroa y la Dra. Elsa Cross.

Primera edición: noviembre de 2023

D. R. © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México

Coordinación de Humanidades
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África
Filosofía y Letras #88, col. Copilco Universidad, C. P. 04360
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2, col. Chamilpa, 62210,
Cuernavaca, Morelos, México
www.crim.unam.mx

Diseño de portada: Yussef A. Galicia Galicia
Imagen de portada: *Puerta de Pekín* (1953), Rafael Castagnino

Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México

Impreso y hecho en México / *Made and printed in Mexico*

Nota editorial

Excepto por la introducción y la conclusión, redactadas exprofeso para este libro, los siete capítulos que lo conforman aparecieron previamente en una primera versión. Se les reproduce aquí con cambios sustanciales y títulos ligeramente modificados. Al inicio de cada capítulo figuran los datos bibliográficos originales en nota al pie.

Contenido

Prólogo 11

Introducción 17

1. Francisco Bulnes en Japón y Asia del Este: liberalismo, positivismo y escepticismo 25

2. Oriente y la civilización herida de Occidente 49

3. Elementos para una historia cultural 63

4. Arabescos y chinerías en el imaginario modernista de Leopoldo Lugones 95

5. Arcanos del Oriente: traducciones y ficciones 127

6. El poeta filipino Jesús Balmori y su viaje a México (1932-1934) 163

7. La iluminación de la mística y las filosofías de India en Vicente Fatone 189

Conclusión: el impulso oriental en la cultura hispanoamericana 235

Referencias bibliográficas 245

Prólogo

Las últimas décadas han visto un incremento sin precedentes de los contactos con Asia desde Latinoamérica. El fenómeno va más allá de la macroeconomía, el comercio global o el desarrollo tecnológico. Mientras escribo estas líneas, la rutina física de un creciente número de personas en los grandes centros urbanos latinoamericanos, sobre todo mujeres de clase media, incluye la ejecución de secuencias aeróbicas definidas como "yoga"; en las cafeterías de moda se reúnen adolescentes (mi hija incluida) para beber "auténtico" té taiwanés con tapioca e intercambiar mangas japoneses y cromos de cantantes *k-pop*; los festivales escolares añaden coreografías de Bollywood a su repertorio y las academias de danza experimentan fusionando ritmos "orientales" y locales; en los barrios de la capital mexicana, los altares dedicados a la Santa Muerte incorporan pequeñas imágenes de Kālī, la diosa terrible del hinduismo; un colega en Argentina publica la primera traducción al español de una obra clásica budista directamente del pali; los flujos migratorios en ambas direcciones, tanto forzados como voluntarios, se multiplican año con año; la prensa alerta sobre la presencia de células terroristas "árabes" que buscan llegar a Estados Unidos desde México y el mensaje es replicado con los típicos estigmas hacia el islam; se anuncia una nueva ruta aérea por el Pacífico que permite viajar sin escalas a Asia, y sin más, "Oriente" vuelve a ser nuestro "Occidente".

Es un hecho que la pandemia aceleró esta presencia plural. Vivir la misma causa de desasosiego en todas partes al mismo tiempo fue como si de pronto el planeta se hubiera contraído; una sensación tangible sobre todo respecto a regiones que, desde nuestra perspectiva, suelen considerarse remotas, tanto en términos geográficos como culturales y simbólicos. De manera paradójica y debido al propio carácter global del fenómeno, ese mundo inesperadamente más pequeño se volvió también más grande y diverso, pues sin más nos vimos expuestos a un número inusual de reportes e imágenes provenientes de regiones con las que asumimos tener poco en común, entre ellas, el "Oriente". Ante nuestros ojos desfilaron las especulaciones sobre el origen de la pandemia en China, con todos los estigmas asociados; las respuestas oportunas y disciplinadas de Corea del Sur, Japón, Vietnam o Singapur; la tragedia en India, y un largo etcétera. Esta cascada de información profundizó la sensación de un mundo más vasto dentro de uno repentinamente más pequeño y, en ese contexto, fueron reciclados viejos estereotipos, pero también se gestaron nuevas representaciones. Asia fue un espejo nítido en el que aparecieron similitudes y paralelos, pero también uno opaco, dominado por la excentricidad y la desemejanza.

En todo caso, ya sea en la identidad o en la diferencia, este inusitado cúmulo de interacciones ha planteado nuevas interrogantes sobre la manera en la que concebimos al "otro oriental", incluso sobre la pertinencia de las categorías Occidente-Oriente —de hecho, no faltaron las sesudas disquisiciones filosóficas sobre los modos "oriental" y "occidental" de enfrentar la pandemia—. Más importante aún, la necesidad de entendimiento mutuo parece ser impostergable, en especial, a sabiendas de que las culturas asiáticas serán una realidad cada vez más presente en nuestra vida, con todos los retos que ello supondrá.

Ahora bien, lo que aparenta ser novedoso posee en realidad una historia; por ende, recuperar esa memoria desempeña un papel central en la construcción y renovación de dicho entendimiento. En realidad, el acelerado encuentro con Asia de los últimos años es un nuevo ramaje, sin duda frondoso, de un árbol antiguo. En esta coyuntura, me parece un gran acierto que la UNAM publique una obra que nos acerca a ese árbol revelando un episodio decisivo de los encuentros reales y simbólicos con

Asia desde Hispanoamérica: el *momentum orientalis*, como llama elocuentemente el libro al periodo entre las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Por lo dicho apenas, *Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia…* constituye una guía esencial hacia un pasado que puede, al mismo tiempo, arrojar luz sobre el presente y el futuro. Su autor, Axel Gasquet, es un precursor y una autoridad en el estudio del orientalismo hispanoamericano.

Hace ya poco más de medio siglo, las reflexiones pioneras de Raymond Schwab en *La renaissance orientale* (1950) y de Edward Said en *Orientalism* (1978) nos enseñaron que "Oriente" es una categoría proyectada sobre las culturas asiáticas para designar, más que un espacio geográfico, un espacio simbólico en cuya construcción participa siempre el sujeto de enunciación. Sin negar la centralidad del sujeto de enunciación europeo en ese proceso, estudios más recientes han señalado que los patrones de representación de lo "oriental" no son homogéneos ni se reducen a la visión colonialista europea.

En relación con la propia historia de las representaciones colonialistas de las culturas asiáticas, se ha señalado, por ejemplo, que lejos de ser agentes pasivos, tales culturas a menudo participaron activamente en la construcción de una imagen "orientalista" de sí mismas y, en esa medida, dieron pie a patrones de intercambio más complejos de lo que se creía (ver, entre muchos otros, Inden, 1990; King, 1999; Warraq, 2007).

En esta misma línea, las últimas décadas han sido testigo de un interés por las representaciones de lo "oriental" al margen del eje dominante de intercambio entre el Occidente europeo y Asia, entre ellas, las representaciones gestadas en el horizonte intelectual hispanoamericano. Al respecto, la pregunta recurrente ha sido si el "Oriente" de los hispanoamericanos es similar al que históricamente ha imaginado Europa; si el orientalismo hispanoamericano se reduce a una imitación de patrones hegemónicos o si presenta diferencias y ofrece, por ejemplo, una mirada más horizontal, conforme a una lógica propia.

Variadas razones apuntan a esto último. Entre ellas, pueden mencionarse los siglos de intercambios directos Asia-Hispanoamérica a través del Pacífico; la condición compartida de haber sido regiones colonizadas y, en consecuencia, una historia de encuentros al margen de una voluntad

de expansión o dominación; aspiraciones comunes de progreso por la ruta civilizatoria modélica y, al mismo tiempo, una búsqueda constante de identidad en las propias raíces; una relación ambigua, a veces traumática, entre un futuro cosmopolita y un pasado marginal. Trasladado al análisis, este conjunto de factores ha derivado en modelos de representación configurados por motivos europeos y locales, jerárquicos y transversales, así como en variados cuestionamientos sobre la pertinencia de la noción misma de orientalismo.

Los diversos frutos conceptuales que ha arrojado este esfuerzo investigativo desde Hispanoamérica indican un notable grado de madurez y confirman la relevancia de dichos estudios en el futuro inmediato. Al respecto, viene a la mente la formulación de un orientalismo "dialógico y abierto" (Kushigian, 1991), "ecléctico y plural" (Tinajero, 2003), "no imperialista" (Gallo, 2006), "alternativo" (López-Calvo, 2007), "periférico" (Taboada, 2012), "poscolonial" (Camayd-Freixas, 2013), "desplazado y no binario" (Bergel, 2015), articulado en clave "sur-sur" (Klengel y Ortiz-Wallner, 2016).

A esta tradición plural, crítica e innovadora pertenece Axel Gasquet con su concepto de "Oriente al Sur", plasmado en publicaciones previas, y de manera notable en el libro homónimo de 2007, así como en *El llamado de Oriente* (2015). El presente volumen ofrece una versión acabada de tales indagaciones y, con ese fin, reúne trabajos previos, revisados y presentados desde una perspectiva continental y transpacífica (el lector puede hallar los antecedentes en la carátula de cada capítulo). Esta perspectiva amplia tiene como epicentros culturales, en los extremos norte y sur de Hispanoamérica, a México y Argentina; comprende asimismo la situación peculiar de Filipinas en tanto expresión de una Asia hispana; se nutre de un amplio repertorio de testimonios —literarios, ensayísticos, filosóficos, traducciones, documentos personales, etc.—; examina representaciones de las cuatro grandes culturas asiáticas —la árabe, la china, la japonesa y la india—, y echa mano de diversos recursos teóricos sobre el fundamento de la historia cultural.

Con todo ello, Axel Gasquet delinea, a partir de sus casos particulares, los principales vectores del orientalismo hispanoamericano en su conjunto: la filosofía positivista, la estética modernista, los anhelos de una

espiritualidad diferente, el pacifismo, entre otros. Y viceversa, a partir de estas coordenadas generales, nos cuenta historias particulares y descubre matices únicos, todos dignos de interés tanto por sí mismos como por sus implicaciones; bien se trate del viaje a Japón del intelectual mexicano Francisco Bulnes o, en la dirección opuesta, del viaje a México del filipino Jesús Balmori; del influjo arabesco en la poética de Lugones o del proceso de recepción de clásicos orientales como las *Rubaiyat* y *Las mil y una noches*; de la huella persistente del budismo o de los esfuerzos academicistas de Vicente Fatone, por mencionar solo algunos de los casos estudiados.

En ambos sentidos, el libro descubre una presencia sutil y paradójicamente ubicua, a la vez disimulada e ininterrumpida. La huella de Asia es como un "manantial subterráneo" que, no obstante, aflora siempre, afirma Gasquet. Incluso las expresiones de antiorientalismo, también vislumbradas en el libro, confirman la relevancia de esta fuente secreta de vitalidad para la cultura hispanoamericana de entre siglos.

Así pues, ante nosotros emerge un horizonte de identidad, afirmación y creatividad más vasto. A nuestro diálogo histórico con la hispanidad y la civilización europea, o hacia adentro con las culturas autóctonas y el indigenismo, se suma un añejo flujo de intercambio con las culturas asiáticas, concebidas también como un factor de configuración de nuestro imaginario cultural, social y político.

Al respecto, la constante parece ser una dependencia hacia la matriz europea de representación orientalista y, al mismo tiempo, un esfuerzo desigual pero sostenido para encontrarnos con Asia al margen de dicha matriz, por lo general, en busca de una modernidad alternativa más afín a nuestras circunstancias y dinámicas. El orientalismo hispanoamericano de entre siglos pudo ser exotista y recrear patrones verticales, pero también distintivamente comprensivo y horizontal. De este modo, Gasquet establece un parámetro útil para explorar otros casos en el mismo periodo, otras latitudes en el horizonte hispanoamericano y, por supuesto, épocas subsecuentes —del periodo de entreguerras a los años de la contracultura, de la era global al mundo postpandemia—, concebidas precisamente como nuevos ramajes de un antiguo árbol.

A la luz de su potencial alcance, la ruta que traza *Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia…* constituye una herramienta cardinal para

comprender al otro asiático, al tiempo que ofrece, según el principio de reversibilidad inherente a todo imaginario orientalista, una vía de autoconocimiento. Hay aquí una gran promesa y, desde luego, un enorme desafío. Ambas cosas, promesa y desafío, tienen que ver con la posibilidad de superar las visiones simplistas o normativas en el interés de evitar los extremos de la discrepancia absoluta y la hibridación superficial, y abonar en cambio a una resignificación positiva y edificante —que no subestima el peso de la historia ni se limita al oportunismo económico— de nuestra compleja relación con las culturas no solo asiáticas sino del mundo: *al norte y al sur*.

Esta obra se suma, pues, a los aportes, también pioneros, que desde la UNAM han hecho especialistas como Hernán G. H. Taboada, José Ricardo Chaves o Elsa Cross. Por la proyección que la UNAM dará a su mensaje, el libro está llamado a convertirse en un punto obligado de entrada y, a la vez, en un incentivo para reflexiones similares. No me resta más que agradecer el acierto tanto al Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África como al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, en especial a sus directores, respectivamente la doctora Alicia Girón y el doctor Fernando Lozano, y a sus departamentos de Publicaciones.

Óscar Figueroa

Introducción

Si has oído el llamado del Oriente, ya no oirás otra cosa.

Rudyard Kipling

Esta obra estudia los discursos producidos por la intelectualidad hispanoamericana —en especial la mexicana y argentina— y filipina sobre los pueblos y culturas de Oriente entre el último cuarto del siglo XIX y la primera mitad del XX. En esa época numerosos hombres de letras, especialistas, reporteros, políticos y universitarios se interesaron por los temas orientales en sus diferentes aspectos: literarios, culturales, filosóficos, políticos, históricos. La suma de estos escritos conforma una constelación abigarrada de discursos sobre Oriente, producidos en forma sucesiva o simultánea y a menudo con posicionamientos contradictorios.

En cualquier caso, esos textos constituyen la prueba fehaciente de un creciente interés hispanoamericano por la amplia realidad del mundo asiático durante ese periodo. Dicha preocupación fue considerada hasta poco antes como un fenómeno cultural cuya existencia era en gran medida ajena a la realidad hispanoamericana. Este libro examina los escritos orientales de un puñado de intelectuales hispanoamericanos y filipinos de la época; es decir, de una selección reducida pero que consideramos significativa, aunque algunos de ellos no sean conocidos. La naturaleza de estos documentos es diversa: hay testimoniales, poéticos, literarios, ensayísticos, traducciones, filosóficos y universitarios.

La motivación fundamental de esta investigación no se reduce al examen individual de cada autor; al contrario, busca explorar las coordenadas generacionales de este debate, observando la forma específica que cobra en México, Argentina y Filipinas, en relación con el discurso orientalista occidental. Por tal razón, esta obra se presenta antes bien como un estudio de historia cultural.

Excepto por Jesús Balmori, que por su calidad de filipino pertenecía al mundo hispanoasiático, casi todos los autores aquí examinados han visitado y frecuentado, en diferentes grados, varios países y pueblos del vasto Oriente. El impulso que los conduce a este descubrimiento del Oriente obedece tanto a corrientes de pensamiento internacionales como a debates nacionales o a puros estímulos estéticos o espirituales. Las motivaciones para aproximarse a la geografía humana y cultural del Oriente son complejas y múltiples, como son disímiles los resultados que arrojan. Pero por encima de las especificidades de cada intelectual, procuramos examinar y conceptualizar la tendencia cultural general que imprime este notable interés por Oriente en la cultura hispanoamericana y filipina de aquella época.

El motivo oriental, cuya importancia aumenta en forma significativa desde 1900, no es, sin embargo, nuevo en el panorama cultural hispanoamericano y filipino. Por eso, algunos de los documentos analizados se inscriben en las líneas de lectura ya presentes en la cultura hispanoamericana desde la emancipación, que se desplegaron de modo subterráneo a lo largo del siglo XIX, o, en el caso mexicano, con el porfiriato y el grupo de los "científicos". En Hispanoamérica, el modernismo estético supuso un gran impulso al creciente interés por el Oriente; en el caso de México, el ciclo político del porfirismo (1876-1911) coincide plenamente con el modernismo estético, y, por otra parte, con el positivismo institucional. Y aunque el movimiento modernista tuvo alcance continental, sin duda, México y Buenos Aires fueron sus epicentros naturales en los extremos norte y sur de la región. La adscripción modernista tardía de Filipinas, pero con la particularidad de pertenecer a la geografía y cultura asiáticas, también "orientaliza" e idealiza el Oriente al que pertenece.

Se han señalado varias dificultades para cartografiar las modulaciones del orientalismo hispanoamericano. La primera es su carácter periférico

(Taboada, 1998, pp. 285-305; Taboada, 2012; Gasquet, 2007), es decir, el grado de autonomía relativa que posee el discurso orientalista hispanoamericano respecto a su matriz europea. Este carácter periférico supone un permanente diálogo a tres bandas en la tarea de apropiación conceptual del Oriente, que entre los intelectuales hispanoamericanos se encuentra mediado y regulado por los flujos culturales con Europa.

Otra dificultad es la de conceptualizar este debate que recubre aspectos contradictorios. En efecto, al tiempo que el advenimiento del siglo xx confirma fehacientemente el "despertar de Oriente" en el campo cultural hispanoamericano (fenómeno denominado el "llamado de Oriente"), un grupo de intelectuales conservadores cierra filas en torno a la "defensa del Occidente", especialmente de la hispanidad, lo que dio lugar a lo que Martín Bergel ha calificado como pensamiento antioriental (2010, pp. 7-26). Por razones varias, importantes intelectuales filipinos participan de esta defensa de la hispanidad como elemento consustancial a la identidad filipina, en momentos en que el país se hallaba bajo administración estadounidense y aspiraba a concretar su independencia con una política nacionalista. Se trata de ponderar entonces en qué medida dicha reacción es una negación llana del orientalismo hispanoamericano. A nuestro juicio, esta toma de partido reactiva y descalificadora es antes bien una confirmación de la actualidad e importancia que había adquirido el discurso orientalista en el medio cultural hispanoamericano, más que su rotunda negación.

En este sentido, la reacción antioriental es una respuesta que interviene *a posteriori* de la introducción del tema oriental como objeto de reflexión continental. Por esta razón, consideramos que el discurso reaccionario de los sectores conservadores y católicos forma parte del amplio abanico de posibilidades inaugurado por el debate orientalista y no representa de ningún modo su clausura. A pesar de las resistencias generadas por el "despertar de Oriente" en el campo cultural hispanoamericano, a la luz de las investigaciones que aquí exponemos, consideramos más determinante el coro de voces favorables al fomento de la apertura cultural hacia el Oriente.

En otros términos, el discurso antioriental es menos el triunfo de una negación del Oriente como entidad política y cultural de peso a inicios del

siglo xx, que la confirmación por la negativa de su importancia. El prefijo *anti* testimonia la ascendencia que había adquirido la apertura cultural hispanoamericana al Oriente. A estas y otras dificultades procuramos dar respuesta en el análisis desarrollado en este libro, cuyo objeto es, insistimos, realizar una evaluación detallada de las pasiones contrapuestas que encendió el mentado "llamado de Oriente".

El orientalismo *fin-de-siècle* y el nuevo siglo

El presente trabajo amplía y prolonga el análisis emprendido en *Oriente al Sur* (2007), en donde estudiamos el importante impacto del orientalismo europeo[2] en el nacimiento del pensamiento y las letras argentinas tras la independencia, desde la generación de 1837 hasta entrado el siglo xx. En aquella ocasión argumentamos a favor de la gestación, ciertamente modesta, de un incipiente orientalismo nacional y continental; en un contexto cultural, social y político bien diferente del que había visto nacer esta disciplina en la Europa ilustrada de los siglos xvii y xviii. Como entonces, ahora nos parece que el elemento más importante de esta indagatoria en torno al orientalismo hispanoamericano debiera ser una preocupación mayor de la historiografía cultural hispanoamericana actual: analizar en detalle el fuerte alcance que han tenido las civilizaciones extraeuropeas en la configuración de la cultura letrada americana y su imaginario social y político.

Aunque el Viejo Mundo fuese sin duda el interlocutor privilegiado de la cultura hispanoamericana, sospechamos que una aproximación parcial al Oriente aporta elementos que cincelan y extraen el debate de la construcción nacional en Hispanoamérica y Filipinas por fuera del exclusivo diálogo bilateral Europa-América. La hipótesis de que en este proceso complejo —y a menudo caótico— intervienen otros horizontes culturales y otras apropiaciones oblicuas fue para nosotros una apuesta fructífera

[2] Para mayores recaudos teóricos y metodológicos en torno al término *orientalismo* y a la historia de tal disciplina, remitimos a Gasquet (2007, pp. 13-17).

que nos permitió descubrir aspectos hasta ahora desdeñados de la cultura hispanoamericana.

En este sentido, la atracción o pasión constante de muchos intelectuales americanos por las culturas orientales aflora como una suerte de manantial subterráneo. En el despliegue progresivo de esta pasión, hemos observado una suerte de parábola descrita por el orientalismo autóctono. En el caso argentino, luego del inicial empleo conceptual e ideológico del orientalismo europeo heredado de la Ilustración por la generación de 1837 —que ha servido para fundar una estética de la pampa como tópico básico de la literatura argentina (Gasquet, 2007, pp. 50-60) y asimismo definir los contornos de la barbarie nativa a través de los enunciados del bárbaro oriental— (Gasquet, 2007, pp. 76-85), vemos que entre los miembros de la generación de 1880 se vislumbra una preocupación netamente política y hasta social por el Oriente. Dicha generación reconoce, en el caso particular de Japón, una vía alternativa de modernización diferente a los arquetipos europeos y norteamericano. En el caso de México, esta misma visión puede observarse en los escritos testimoniales de Francisco Bulnes y su viaje al Japón con la Comisión Astronómica Mexicana en 1874 (Bulnes, 1875). Este elemento tiene una importancia capital. Con Bulnes, el interés por Japón inauguró un diálogo político directo entre dos países que procuraban emprender un camino de modernización a marchas forzadas, adaptando lo mejor que la ciencia y la técnica occidental podía aportarles, pero buscando, cada uno a su manera, sustraerse a la gravitación política y soberana de los diferentes imperios coloniales europeos de la época. Un interés semejante resonará en los escritos del positivista argentino Eduardo Wilde cuando visita Japón en 1897 (Gasquet, 2007, pp. 193-202).

Con el advenimiento de la vanguardia modernista, muy en especial con Leopoldo Lugones, el papel del orientalismo será concebido de modo muy diferente. Sus evocaciones no tienen ya ningún uso conceptual, político o ideológico, sino que encarnan, mediante el exotismo, una de las múltiples potencialidades estéticas que ofrece el Oriente. La aspiración cosmopolita de los modernistas estaba ávida de horizontes nuevos y, en el contexto hispanoamericano, nada más exótico que los ambientes orientales, calificados entonces de "arabescos", "japonerías" o "chinerías".

La evocación del Oriente literario y onírico (que pocas veces adquiría rasgos reales) tenía otra cualidad mayor para los maestros del modernismo como Rubén Darío o Leopoldo Lugones: era una respuesta a las certezas científicas del positivismo finisecular que tanto denostaban. En el plano imaginario, el Oriente era la promesa de un mundo cuyos valores se oponían definitivamente a los del materialismo ramplón y al positivismo científico hegemónico entre las élites continentales. Para las plumas modernistas, Oriente estaba constituido casi exclusivamente por un mundo espiritual, de pura representación, en donde incluso las riquezas materiales de sultanes y marajás estaban puestas al servicio de un alma trascendente y desencarnada. Desde luego, este evanescente Oriente de lentejuelas y pacotilla poco aspiraba al verdadero conocimiento —siquiera aproximativo— de estas culturas, pero tenía al menos la virtud de transmitir, a pesar de su tremenda distorsión exótica, una valoración positiva de dichas culturas.

En efecto, el discurso orientalista europeo difundido durante el Siglo de las Luces[3] había legado al siglo XIX una visión profundamente negativa del Oriente y sus civilizaciones, que eran juzgadas por una evaluación unidimensional del islam, con base en diatribas con frecuencia reducidas al perímetro exclusivo del Imperio otomano: su rasgo cultural y político preponderante —se pensaba entonces— era el *despotismo oriental*. Oriente encarnaba un destino político despótico y era el reino de lo arbitrario en sus distintas configuraciones: islámica, persa, china o incluso zarista (el pecado oriental del despotismo ruso). Sintetizando en cierta forma el pensamiento ilustrado, Volney afirma hacia 1787 en estos términos la visión negativa predominante en Europa sobre el Oriente:

> Asia entera yace sepultada en densas tinieblas. Regido el chino por un insolente despotismo, por varazos de bambú, por la suerte de las fichas […] Abrumado de preocupaciones el indio, y enredado en los lazos sagrados de sus castas, vegeta en una insanable indolencia. Vagabundo o sedentario el

[3] Para una evaluación detallada del nacimiento y desarrollo del orientalismo moderno con la ilustración, véase el análisis realizado por Urs App (2010), con eruditos capítulos dedicados a Voltaire, Diderot, Anquetil-Duperron y Volney, entre otros.

> tártaro, mas siempre ignorante y fiel, vive tan bárbaro como sus antepasados. La fuerza y la virtud del árabe, dotado de buen entendimiento, se consumen en la anarquía de sus tribus y las enemistades de sus familias; y caído el africano de la dignidad de hombre, parece destinado a perdurable esclavitud (Volney, 1787, pp. 300-301; traducción nuestra).

La lectura ilustrada del Oriente instaura notablemente en el imaginario occidental los tópicos fundamentales del quietismo, la pasividad y la indolencia que caracterizaban a los pueblos orientales a la hora de deshacerse de formas de gobierno despóticas y absolutistas, aferrados como estaban a formas de existencia atávicas y a una concepción del poder propiamente arcaica y dominada por la superstición religiosa, lo que prolongaba por tiempo indefinido la sumisión de las masas en la más crasa ignorancia.

Tras una primera empresa de adaptación conceptual orientalista inaugurada en el caso argentino por la generación de 1837, con el correr del siglo XIX, muy lentamente, esta opinión negativa y monolítica sobre el Oriente evolucionó sustancialmente.[4]

Los autores hispanoamericanos y filipinos estudiados en este libro (Francisco Bulnes, Leopoldo Lugones, Carlos Muzzio Sáenz-Peña, Jesús Balmori y Vicente Fatone) se sitúan en un periodo de cambio profundo respecto a las valoraciones realizadas por el orientalismo europeo, heredero de la ilustración y del romanticismo. Sus observaciones dan cuenta de una mirada que ya no es unidimensional ni ontológica del mundo oriental; priorizan, en cambio, una perspectiva más comprensiva y positiva, aunque este conocimiento es episódico, poco riguroso y raramente científico y académico —excepto por Vicente Fatone—.

La mirada modernista, aunque globalmente benévola, es puramente abstracta, idealizada e irrealista. En este nuevo contexto, las generalizaciones e incomprensiones generadas por el "llamado de Oriente" en Hispanoamérica —a comienzos del siglo XX— serán concomitantes de los desencuentros profundos observados por el poeta filipino Jesús Balmori cuando visita México a inicios de los años 1930, visita saldada por el

---

4 El argentino Pastor S. Obligado inaugura en 1873 una visión diferente a la europea sobre las raíces del nacionalismo egipcio (Obligado, 1873, pp. 183-184; Gasquet, 2008, pp. 21-36).

desencanto. Su caso es paradigmático, pues se trata aquí del excepcional testimonio de un filipino de habla castellana en Hispanoamérica. Sus crónicas viajeras a México dan muestra del escaso o nulo conocimiento que se tenía en Asia de Hispanoamérica, incluso en el único país asiático donde la lengua española estaba viva.

1. Francisco Bulnes en Japón y Asia del Este: liberalismo, positivismo y escepticismo*

El único rey inviolable, independiente del derecho
divino y del sufragio popular, es la inteligencia,
y cuando cobardemente se la decapita en la vida íntima,
la civilización tarda mucho en venir a remendar
la pobreza del pueblo y a abatir el brazo
siempre armado de los gobiernos.
[…]
En la superficie pulida de un hacha
se reflejan las fisonomías de todos los reyes,
en cada mentira el alma de un fraile,
en todo misterio el dogma de alguna religión.

Francisco Bulnes, *Sobre el hemisferio norte*

Francisco Bulnes (1847-1924) fue un reconocido ingeniero, profesor, periodista, ensayista y político mexicano que tuvo protagonismo en el denominado grupo de los científicos durante los años del porfiriato (De María

* Este texto apareció originalmente como: Gasquet, A. (2018). Francisco Bulnes y sus crónicas de viaje por el Extremo Oriente: liberalismo, positivismo y escepticismo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, xliv(87), 137-160.

y Campos, 1985, p. 611). Formó parte de la Comisión Astronómica Mexicana al Japón, encabezada por Francisco Díaz Covarrubias (1833-1889), para observar el tránsito de Venus por el disco del sol el 8 de diciembre de 1874. Además del detallado relato de dicha expedición, de la que fue "calculador y cronista" oficial (Díaz Covarrubias, 1876, p. 15), Bulnes redactará sus propias crónicas, poniendo especial ahínco en sus descripciones de Japón y China. Estas memorias se publicaron en 1875 con el título *Sobre el hemisferio Norte, Once mil leguas. Impresiones de viaje a Cuba, Estados Unidos, el Japón, China, Cochinchina, Egipto y Europa*. Ambas obras merecen un atento examen, pues constituyen el primer corpus moderno y positivista de observadores hispanoamericanos por Asia del Este.

Se observa una disparidad jerárquica entre ambos miembros de la comitiva: Francisco Bulnes es un joven ingeniero, graduado del Colegio de Minería, que ejerce como profesor de matemáticas en la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), recién creada por Gabino Barreda en 1867 (De María y Campos, 1985, p. 643). La ENP es la institución que divulgará oficialmente las teorías positivistas en México tras la caída del Imperio de Maximiliano y la reinstauración de la república por Benito Juárez. Por aquellos años, Bulnes ya gozaba de cierta reputación periodística, pues colaboraba con varios medios aun antes de finalizar sus estudios profesionales (De María y Campos, 1985, p. 644). Catorce años mayor que él, Díaz Covarrubias era un reconocido científico y astrónomo a quien el presidente Sebastián Lerdo de Tejada (1823-1889), en la fase final de su mandato y con un fuerte cuestionamiento político interno, confía la dirección de la expedición astronómica.

Dicha comisión científica, la primera de un país hispanoamericano en Asia, estaba integrada por otros tres miembros además de los citados: Francisco Jiménez, "segundo astrónomo"; Manuel Fernández, "ingeniero, topógrafo y calculador"; Agustín Barroso, "ingeniero, calculador y fotógrafo" (Díaz Covarrubias, 1876, p. 15). La mención oficial de Bulnes calla su estatuto de ingeniero y en cambio realza su doble perfil de matemático e historiógrafo. Además de sus cualidades profesionales, Bulnes fue sin duda reclutado por ser una pluma conocida en México, así se pudo garantizar la redacción de las memorias oficiales con estilo ameno e idoneidad científica.

Dos relatos para un viaje singular

La comparación de ambas obras plantea algunos interrogantes históricos difíciles de elucidar con la documentación disponible: *a)* Bulnes es el historiógrafo oficial de la misión, pero no aparece como coautor del *Viaje de la Comisión Astronómica Mexicana al Japón*, exclusivamente rubricado por Díaz Covarrubias; *b)* Bulnes publica sus memorias personales del recorrido científico al Japón y Asia un año antes (1875) que las crónicas oficiales de la comisión (1876), y *c)* esta diferencia cronológica y autoral entre ambas obras permite conjeturar varias hipótesis:

i. el reporte oficial de la misión astronómica demora en publicarse porque Covarrubias había ya editado en París un opúsculo de 38 páginas con las observaciones y cálculos esenciales realizados en Japón (Díaz Covarrubias, 1875);
ii. la precipitación con que Bulnes publica sus impresiones de viaje hace que Covarrubias, ofuscado, decida firmar solo las memorias oficiales;
iii. Bulnes participa en la redacción del reporte oficial, pero declina firmarlo públicamente o bien el jefe de la misión, Díaz Covarrubias, le pide no hacerlo;
iv. por motivos desconocidos, Bulnes no toma parte en la redacción final del informe, o participa como redactor parcial del mismo.

Con excepción de la primera conjetura, el estado actual de las investigaciones no permite fundamentar fehacientemente ninguna otra hipótesis, mientras que la última resulta la menos probable de todas. Díaz Covarrubias permaneció por más tiempo en Francia que el resto de la comitiva, pues fue comisionado por su Gobierno para representar a México en el 2.º Congreso Internacional de Ciencias Geográficas, reunido en el Palacio de las Tullerías de París, del 1.º al 11 de agosto de 1875 (Société de Géographie, 1875, p. 13), motivo por el cual la publicación oficial del informe de la comisión astronómica se retrasa. Según atesta la carta de Covarrubias que introduce el volumen oficial de la misión científica, destinada al ministro de Justicia e Instrucción Pública, con fecha del 15 de julio (1876, p. 5), la publicación del informe a partir de agosto de 1876 puede

interpretarse como un indicio tácito de que el astrónomo era plenamente consciente de la fragilidad política del presidente Lerdo de Tejada al final de su mandato, por ello decide precipitar la edición del informe antes de que concluya su gobierno en noviembre del mismo año.

Aparecen escasas menciones a Bulnes en el informe oficial, que realza en contraste el protagonismo épico y científico del jefe de la comisión. Cuando Bulnes menciona a Covarrubias en su libro testimonial, adopta siempre un tono elogioso pero distante, alabando la idoneidad científica del astrónomo, pero pasando por alto las observaciones personales sobre el director de la misión —parece tratarse de un pacto de "no agresión" entre ambos—. Las menciones recíprocas son corteses, pero parecen obedecer a un acuerdo tácito para presentar un discurso público sin fisura ni mácula, en donde se trata de dejar bien alto el prestigio de México, encumbrado por esta acción en el cenáculo de las modernas naciones científicas. No obstante, cabe conjeturar que Covarrubias desaprobó en cierta medida la rápida edición de las crónicas de Bulnes, quien, debido a su precipitación, le robó protagonismo e impacto público a la misión científica, opacando el prestigio de su jefe.

Veamos en detalle algunas similitudes y diferencias entre ambos relatos. Se trata de narrativas que buscan satisfacer dos criterios: el de la veracidad científica de las observaciones y el testimonial, que dan rienda suelta a impresiones propias de una aventura viajera y científica excepcional. Hacia 1875, los criterios modernos del relato de viaje estaban fijados desde hacía un siglo, cuando Bernardin de Saint-Pierre ajustó en 1773[5] los límites admisibles —para el pensamiento ilustrado— de las otrora relaciones de viaje fantasiosas (Gasquet, 1999, p. 22).

El modelo de relato viático y científico moderno se impondrá en la primera mitad del siglo XIX con la obra del naturalista prusiano Alexander

---

5 Afirma el explorador y escritor: "Nos falta un modelo dentro de un género tan interesante, y nos faltará por mucho tiempo, puesto que ni Voltaire, ni D'Alembert, ni Buffon, ni Rousseau nos lo han ofrecido [...] Creo que este género, tan poco tratado, está lleno de dificultades. Hace falta poseer conocimientos universales, un orden dentro de un plan, un estilo fogoso, sinceridad; y es necesario hablar de todo: si se omite algún asunto, la obra resultará imperfecta; si se dice todo, esta se desdibujará y el interés se perderá" (Saint-Pierre, 1833, pp. 106-109. Traducción del autor).

von Humboldt. Posteriormente, Charles Darwin actualizará el relato científico para la segunda mitad del siglo (Gasquet, 1999, p. 23). Estos relatos debían ser informativos e instructivos, responder a observaciones verídicas y ecuánimes, obedecer a criterios científicos (hipótesis racionales), comprobables y objetivos, pero sin caer en la tentación del divertimento fantasioso; debían también poseer un estilo narrativo que mantuviese en vilo al lector deseoso de aprender e instruirse. Por tal motivo, el relato de viaje científico moderno debía poner en escena la figura del expedicionario como si se tratase de un personaje novelesco —aunque ajustado al imperativo de veracidad—, discurso en el que la sobredeterminación de la primera persona no estuviese excluida; antes bien, el protagonismo del narrador debía aparecer integrado al plan general de la obra científica.

Al respecto, se observa que las narraciones de Bulnes y de Díaz Covarrubias corresponden perfectamente con estos criterios del relato viático moderno e ilustrado. No obstante, aparecen algunas diferencias notables entre ambos: Bulnes privilegia las observaciones costumbristas, sociales y sociológicas, religiosas y sagradas, psicológicas, matizadas regularmente con algunas anécdotas personales de los países que visita durante su periplo alrededor del mundo —como su experiencia en un fumadero de opio en Hong Kong— (Bulnes, 1875, pp. 186-189). Covarrubias, aunque articula su relato en torno a la relevancia de su persona —subrayando en todo momento la singularidad de la experiencia colectiva—, privilegia la descripción pormenorizada de la actividad científica y astronómica. La construcción de su relato no solo se fundamenta en la acción científica que lleva adelante, sino que parece dialogar implícitamente con sus futuros lectores, miembros de la élite política e intelectual mexicana, con la finalidad explícita de dejar bien sentada la elevada misión científica de la nación mexicana según los criterios eurocentristas de civilización imperantes entonces en Hispanoamérica.

En el México tumultuoso de aquellos años, la élite intelectual de liberales positivistas, entre los que se contaban Covarrubias y Bulnes, creía que la determinación científica del Estado mexicano, obrando en beneficio del saber técnico, elevaría a la inestable nación al rango de los países modernos y civilizados. Concluye Agustín Barroso, cuando remite las fotografías del paso de Venus al presidente de la Sociedad Astronómica

Mexicana, con fecha de 19 de diciembre de 1875: "[se trata de] una comisión importante, cuyo jefe, con su instrucción y patriotismo, ha sabido colocar muy alto el nombre de México en el catálogo de las naciones civilizadas" (Díaz Covarrubias, 1876, p. 432).

La relación oficial de la misión totaliza 450 apretadas páginas[6] que incluyen dieciséis "Apéndices" que resumen las mediciones científicas realizadas en Yokohama; la correspondencia con otros científicos europeos, norteamericanos y japoneses, junto a los telegramas e intercambios oficiales con las autoridades niponas. La experiencia en Japón constituye el núcleo central de la crónica, pero la mayoría de estas páginas se ocupan de describir las pautas culturales de un pueblo desconocido por la comitiva; por su parte, el yanqui John Bingham fue el facilitador para introducir a los científicos mexicanos frente al Mikado. La edición se enriquece además con doce reproducciones fotográficas del paso de Venus realizadas por el ingeniero Agustín Barroso, completadas con una serie de treinta y cuatro ilustraciones.[7]

El relato de Bulnes, aunque más modesto en su extensión (totaliza 286 páginas), constituye, sin embargo, un testimonio sumamente exuberante, cuyo interés cultural resulta para el estudio actual más fértil que la narrativa oficial; aunque ambos relatos comparten una visión liberal positivista y combaten con los mismos criterios civilizados los fantasmas de la barbarie mexicana. Esto se debe a varias razones: primero, por el estilo narrativo ameno desplegado por Bulnes, de elevado tenor literario, saturado de desenfado, sarcasmo e ironía, todos elementos que configuran su acendrada

---

6 El volumen se desglosa temáticamente como sigue: preparativos y México (50 págs.); Cuba (6 págs.); Estados Unidos y navegación transpacífica (50 págs.); Japón (217 págs.); apéndices (125 págs.).

7 Las 34 ilustraciones en lápiz, grabados en filigrana, se componen de los siguientes temas: 4 de puentes y viaductos modernos en México y los Estados Unidos; 21 de motivo costumbrista nipón; 3 con esquemas de los observatorios y de la lente telescópica; 5 retratos del emperador S. M. Mutso Hito [295] e importantes autoridades japonesas (Nakáshima Nobuyuki [p. 160], gobernador de Kanagawa; Teráshima Munénori [p. 166], ministro de Negocios Extranjeros; Fuyimaro Tanaka [p. 176], ministro de Educación; Katso Awa [p. 180], ministro de Marina; 1 retrato de John Bingham [p. 144], enviado extraordinario y ministro plenipotenciario norteamericano). Excepto por dos ilustraciones firmadas por los célebres grabadores residentes en París, Joseph Burn Smeeton y Auguste Tilly [p. 154, p. 172], las restantes aparecen sin firma o en dos ocasiones son ilegibles.

percepción escéptica; segundo, por el inmenso bagaje cultural, literario e histórico que muestra su autor —en este registro, Díaz Covarrubias es más avaro en cuanto a referencias y lecturas—; tercero, porque su distanciamiento respecto a aquello que ve y experimenta no lo autoriza a adoptar un tono discursivo de superioridad o de certeza pontifical; cuarto, por la ausencia de toda enfatización protocolar en su relato (aun cuando da cuenta de numerosas acciones oficiales de la comitiva, Bulnes muestra habitualmente una apreciación que sobrepasa la dimensión política que debe guardar Díaz Covarrubias como jefe de la expedición), que da pruebas de una libertad de palabra escasamente cercenada por los consensos protocolares o científicos, y quinto, al tiempo que dice ceñirse a una observación objetiva y distanciada (Bulnes, 1875, p. 6), el testimonio de Bulnes es más personal y permite avizorar algunos rasgos de su personalidad. Afirma al respecto el historiador Martín Quirarte: "*Sobre el hemisferio Norte 11,000 leguas* es sin duda alguna el libro que contiene la mayor cantidad de datos para juzgar la psicología de Francisco Bulnes" (1968, p. VI).

En efecto, los iniciales recaudos del viajero estipulan que su opinión es tan válida como la de cualquier otro observador y así borran toda jerarquía enunciativa: "me considero simplemente como uno de los mil millones de individuos de quienes voy a hablar. Ni mi personalidad, ni mis actos, tendrán que ver en las mareas ni con la belleza del cielo [...] Al tomar la pluma no he necesitado hacer un llamamiento desesperado a la musa de la ficción" (Bulnes, 1875, p. 6). Descarta de este modo en sus descripciones cualquier recurso a la artificialidad exótica, al paisajismo o costumbrismo de que suelen abusar los relatos de viajeros. Su narrativa se construye desde una visión personal, pero sus juicios de valor no asumen un carácter taxativo o perentorio. Antes bien, Bulnes afirma que aquellos retratos que pueden ser juzgados como exóticos por sus lectores, en realidad se ciñen a una visión despersonalizada y reclama un criterio de veracidad para sus observaciones: "La realidad por sí sola, hace surgir el drama, sin que nos sea preciso dislocar los acontecimientos en su absoluta inflexibilidad para hacerlos fungir como reguladores de nuestras fantasías en contra del sentimiento de integridad de las cosas" (Bulnes, 1875, p. 6).

Los quince capítulos de Bulnes[8] abarcan un espectro de temas y amplitud geográfica más vasto que la memoria oficial de Covarrubias, pues incluyen, además de los referidos países (Cuba, Estados Unidos y Japón), observaciones dispares sobre Hong Kong, Saigón, Singapur, Ceilán, Adén, Egipto, Nápoles y Roma.

El libro concluye de forma precipitada y sorprendente. En efecto, el capítulo destinado a París contiene como una humorada una sola frase de Horacio en latín. Esta cita es una confesión apenas velada de su impotencia para describir la Ciudad Luz. La cita "inexacta" de Horacio al final del libro reza, con erratas flagrantes: "Sumite materiam vertis qui escribitis œquam Viribus [sic]" (Bulnes, 1875, p. 283). La referencia exacta del *Ars Poetica* de Horacio es en realidad como sigue: "Sumite materiam vestris, qui scribitis, æquam/ Viribus [et versate diu quid ferre recusent, / Quid voleant humeri]" (2012, pp. 38-40). Podemos traducir estos versos de este modo: "Vosotros que escribís, escoged un tema proporcional a vuestras fuerzas [y sopesad bien lo que vuestras espaldas son capaces de cargar]"[9]. Tratándose de París, esta referencia culta a Horacio oficia como una metonimia de la desmesura y del goce cultural, cuyo significado es que su descripción sobrepasa tanto las capacidades del autor como el espacio del libro.

La distribución de páginas y capítulos en Bulnes es más amplia que en Díaz Covarrubias, abarcando una mayor amplitud temática y de países.[10] Bulnes está menos focalizado en las mediciones astronómicas (solo les dedica el cap. VII) y hace hincapié en la sensible experiencia sociológica de sus observaciones. Japón ocupa un lugar preponderante en el relato (cuatro capítulos), pero asimismo son destacadas las observaciones que

---

8 El volumen enumera erróneamente los capítulos a partir del V, que reitera el IV, debiéndose en realidad adicionar en los capítulos sucesivos un número extra. El libro posee un total de quince capítulos y no catorce, como aparece en el índice y en el cuerpo de la obra. La reedición de 2012 es facsimilar y reproduce exactamente la original.

9 La traducción es nuestra y no de la referida edición bilingüe latín-español de Juan A. González Iglesias.

10 El despliegue temático de los capítulos es el siguiente: viaje de México a Veracruz y La Habana (cap. I, 21 págs.); Estados Unidos (cap. II-III, 55 págs.); travesía transpacífica y arribo a Yokohama (cap. IV, 13 págs.); Japón (cap. V al VIII, 74 págs.); Hong Kong (cap. IX, 32 págs.); Saigón y Singapur (cap. X, 16 págs.); Ceilán (cap. XI, 14 págs.); Adén-Mar Rojo-Port Said (cap. XII, 15 págs.); Nápoles y Pompeya (cap. XIII, 16 págs.); Roma (cap. XIV, 11 págs.), y París (cap. XV, 1 pág.). Para un estudio de las páginas dedicadas por Bulnes a Estados Unidos, ver Chávez Jiménez (2014, pp. 66-71).

Bulnes realiza sobre Hong Kong y Ceilán, conforme desanda las escalas marítimas desde el extremo Oriente hasta Europa. Sus consideraciones sobre los Estados Unidos son interesantes y ocupan dos extensos capítulos, con apreciaciones por igual admirativas como críticas; su experiencia en Italia (Nápoles y Roma) es también apreciable, pues reúne las únicas observaciones dedicadas al ámbito europeo. Los restantes capítulos son superficiales, pero tienen con frecuencia observaciones destacadas sobre temas indirectamente vinculados con el periplo (como su visión negativa del pueblo judío y el lugar que ocupa en la historia).

Bulnes es resueltamente francófilo en su formación intelectual. Menciona con abundancia a George Sand, Dumas, Balzac, Rabelais, Moliere, Víctor Hugo, Gautier, De Musset, Rousseau, Voltaire, Proudhon, Taine, junto a numerosas referencias musicales y teatrales. Son cuantiosas las alusiones de Bulnes a la cultura clásica grecolatina, con las que muestra su profundo conocimiento humanístico de esta tradición. En menor medida hilvana referencias a autores no franceses, como Lord Byron o Adam Smith. Este catálogo heteróclito de lecturas es habitual entre la élite letrada hispanoamericana y testimonia tanto la herencia tardorromántica y neoclásica como la raigambre institucionalizada de las ideas ilustradas y de la literatura decimonónica, que empalman directamente con los ideales liberales y el pensamiento positivista.

Bulnes aborda con mucho desenfado y libertad casi todos los tópicos clásicos de los viajeros occidentales en Asia. Como veremos más adelante, las consideraciones políticas y sociales constituyen un elemento importante de su relato. En Bulnes y en Díaz Covarrubias las opiniones expresadas son mediaciones del archivo cultural europeo, asumiendo —no sin declarada ambigüedad— un posicionamiento periférico de México y Japón respecto al centro de gravedad occidental. Para Díaz Covarrubias, según el crítico Pineda Franco, "the modernization of Japan depends on its mediation with the Occident" (2006, p. 163). Para Bulnes y para el jefe de la misión, mediante esta expedición científica México procura elevarse a un rango "civilizado" que aún no posee pero que aspira alcanzar (Chávez Jiménez, 2014, p. 59). Ellos y sus pares liberales y positivistas son los depositarios del progreso (o su promesa) en el ámbito nacional e hispanoamericano.

Positivismo y escepticismo en Bulnes

Graduado en Ingeniería Civil y de Minas, antes de ocupar destacados cargos políticos, Bulnes se desempeñó como profesor de matemáticas en la Escuela Nacional Preparatoria (de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM) y como catedrático de Economía Política, Hidrología, Cálculo y Meteorología en la Escuela Nacional de Ingenieros. Durante el régimen dictatorial de Porfirio Díaz será alternativamente diputado y senador, pero nunca llegará a ocupar una cartera ministerial, pues el autócrata desconfiaba de su agudeza crítica (Quirarte, 1968, p. XI) y asimismo de su fidelidad: principió el régimen de Porfirio Díaz en la oposición —en 1876 defendió con las armas al presidente Lerdo de Tejada frente a los porfiristas del plan de Tuxtepec— (De María y Campos, 1985, p. 644). En esto Bulnes se asemeja al itinerario de otro destacado "científico": Justo Sierra (1848-1912), quien se adhirió a la causa de José María Iglesias, otro opositor de Porfirio Díaz.

Como intelectual, amén de su labor periodística y de orador político, Bulnes fue un reputado polemista en materia histórica y sociológica. Su obra de mayor impacto en México fue *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio* (Bulnes, 1904), que recibirá numerosas críticas de oportunismo y falsedad histórica. Años antes, su ensayo político *El porvenir de las naciones hispanoamericanas* (Bulnes, 1899) había provocado un ávido debate tras la guerra hispano-estadounidense de 1898. Su obra estará marcada por un profundo sentimiento anticlerical y modernizador. Según un crítico actual, a Bulnes "le ha ocurrido —como a la mayoría de los románticos incomprendidos— la poca valoración de su obra, por aparecer como a contrapelo de la comprensión general dominante; y, por el contrario, se atiende más para criticarle que para comprenderle" (Muñoz Rosales, 2010, p. 260).[11] *Sobre el hemisferio norte,* su primer libro juvenil, quedó olvidado por la historia y la crítica; más allá de sus observaciones sobre Asia, el volumen testimonia además las

[11] George Lemus consigna 31 textos o libros en contra de Bulnes; 22 de ellos fueron publicados entre 1904 y 1907, es decir, en respuesta a *El verdadero Juárez* (1904) y a *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma* (1905) (Lemus, 1965, pp. 148-150).

tempranas convicciones liberales, positivistas, modernizadoras y anticlericales de Bulnes.

Uno de los credos del pensamiento ilustrado, retomado por el positivismo comtiano, es el influjo de la naturaleza y el clima sobre el hombre y las culturas, a lo que Auguste Comte añade el fundamento biológico de las realidades sociales. Apunta Bulnes en la introducción de su crónica de viaje, desmintiendo toda aspiración de verdad absoluta para sus observaciones:

> No pretendo presentar la verdad completa, ni colocarme en la elevación que exigen las cuestiones de la especulación científica y moral [...] A la naturaleza la interrogo por el clima para conocer al hombre, y al hombre le pido su estómago para conocer su civilización. La barbarie principia donde el hombre acaba como manjar, y la civilización comienza con las trufas. Exceptuando la moral científica, todas las demás quedan bajo el dominio del termómetro, y debatiéndose entre el temperamento linfático y el sanguíneo (Bulnes, 1875, pp. 7-8).

Se observa que desde esta obra inaugural Bulnes estaba animado por un sentimiento patriótico genuino, aunque el desencanto y el escepticismo asediaban su pensamiento nacional. Señala uno de sus biógrafos:

> El escepticismo, la disconformidad y las paradojas de Bulnes son en realidad dardos lanzados para despertar de su letargo a sus conciudadanos. Bulnes escribía sus libros y pronunciaba sus discursos para crear una mentalidad mexicana sin patriotería y más afecta a la verdad (Lemus, 1965, p. 8).

Las premisas positivistas del progreso deben ser juzgadas a la luz de la historia y de las teorías raciales entonces de moda, cuya evolución mecanicista tiene para Bulnes —cuando examina el caso hispanoamericano— límites insoslayables. Conviene precisar que el mexicano suscribía las tesis raciales de Jean-Baptiste Lamarck y el positivismo de Hippolytte Adolphe Taine para explicar la condición de los hombres por la influencia del medio geográfico (Chaves, 2012, p. IX). Como indica el biologismo de la cita

anterior[12] ("al hombre le pido su estómago para conocer su civilización"), la evolución civilizadora de las sociedades depende, según Bulnes, de su alimentación básica. Diferencia entonces tres grandes razas según la agricultura: la del trigo (caucásicas), la del maíz (amerindias) y la del arroz (asiáticas). Según esta taxonomía, las civilizaciones basadas en el trigo, es decir, las culturas europeas, son más proactivas y aventajan el desarrollo. Los pueblos amerindios, basados en la cultura del maíz, parten rezagados en esta carrera por el progreso, pero, además, la Conquista y colonización españolas aportaron a los nativos americanos mayores lastres que progresos. Examinada desde la visión anticlerical de Bulnes, la Conquista española:

> introdujo numerosas hordas de voraces y lujuriosos frailes [que] introdujeron el uso del aguardiente, extendieron el uso de la esclavitud para toda la raza india, introdujeron las leyes embrutecedoras de indios, introdujeron toda su ignorancia cargada de milagros, su idioma solo cargado de desprecios para el vencido, su religión cargada de odio para el progreso (Bulnes, 1899, p. 25).

La llegada de los europeos a América no representó un progreso sino un franco retroceso, para nuestro autor. De modo que para Bulnes la historia moderna de América es un desmentido concreto al axioma positivista según el cual el progreso humano es ineluctable: en Hispanoamérica no hay progreso evolutivo. A esto se añade el factor climático (caluroso y húmedo), que agrava la desventaja histórica. Los latinos y los amerindios no reúnen las condiciones para edificar democracias en sus países. Las democracias, dice Bulnes, "no se hacen con decretos sino con virtudes. Las grandes virtudes que causan la democracia son la veracidad, la justicia, la previsión, la cooperación y el trabajo activo, inteligente, colectivo" (1899, p. 128), casi todas virtudes de las que, según él, los pueblos hispanoamericanos carecen.

Esta asociación del positivismo (Taine) y el evolucionismo (Spencer) con las teorías raciales (Lamarck) produce en Bulnes esta convicción, hoy

---

[12] Esto es, que todo organismo vivo evoluciona de acuerdo con las relaciones que establece con el suelo y el medio ambiente natural en que se desarrolla.

día descabellada, de jerarquizar de forma simplista las civilizaciones —y las razas— por su alimentación.[13] Pero colocada en perspectiva, esta idea engendrará ulteriormente aquella de José Vasconcelos en *La raza cósmica* (1925), quien afirma en un artículo publicado con motivo del fallecimiento de Bulnes: "Su teoría atrevidísima de la clasificación de la raza por el maíz, el trigo y el arroz nos seducía profundamente, como una rama nueva injertada por el ingenio mexicano en el tronco del pensamiento positivista europeo" (Vasconcelos, 1924, citado por Quirarte, 1968).[14]

Bulnes puso su energía intelectual en el combate por la crítica histórica y la verdad, que, según juzgaban los preceptos positivistas, era única e indivisible. La batalla desencadenada por su libro sobre Juárez y las duras réplicas que recibió de todo el espectro político mexicano lo condujeron a publicar un segundo libro (Bulnes, 1905). Afirma Martín Quirarte a este respecto:

> en 1905 publicó *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*, libro sin duda mucho más demoledor, más implacable en sus juicios y más antijuarista que el primero. Aconteció con esta obra, lo que menos pudiera haberse esperado. Motivó menos odios de parte de los adversarios de Bulnes, y muy poco se lo tomó en cuenta (Quirarte, 1968, pp. xxii-xxiii).

El silencio de sus detractores fue calculado: ignorándolo, se lo condenaba al ostracismo. Pero dicho silencio de la crítica también podía interpretarse como una victoria por parte del polemista; según señala un comentarista: "Con todo […] algo se había roto, algo se perdió en el camino, Bulnes se había desencantado" (Muñoz Rosales, 2010, p. 260). Bulnes descubre entonces que la verdad no es única e indivisible; al contrario, "la verdad es que el número de verdades es indefinido y que ningún hombre por sabio que sea puede contener en su conciencia todas las verdades de una época adelantada en civilización" (Bulnes, 1968, p. 157). Esta fractura sanciona el nacimiento de un escepticismo que, latente y contenido hasta

---

13 La jerarquía establecida por Bulnes era la siguiente: trigo (superior), maíz (intermedia), arroz (inferior). Esto suponía que la raza blanca era superior a la amerindia, mientras que la amerindia era superior a la asiática (Chaves, 2012, pp. ix-x). Silencia en su tipología a la raza negra, que ignora por completo.

14 Ver "Bulnes fue honrado y grande", en *El Universal*, 29 de septiembre de 1924.

entonces, se convierte en activo y militante, hasta caracterizar la última etapa de su vida intelectual. Dicho escepticismo le puso un límite evidente al entusiasmo positivista.

El origen del escepticismo filosófico de Bulnes, más que un simple rasgo de su temperamento, proclive a la ironía y a la mordacidad, se debe a que era plenamente consciente de que en México el progreso no era un destino ineluctable y, por concomitancia, la misma situación se verificaba en Hispanoamérica. El paso hacia la modernidad representado por el progreso, si lograba al fin afirmarse e imponerse, sería producto de una larga batalla contra la barbarie política (que fundaba en la mentira su ejercicio del poder), la ignorancia popular y las tendencias a la aceptación del caudillismo paternalista en la idiosincrasia mexicana.

Para Bulnes, el camino hacia la modernidad no aparece nunca desvinculado de la mediación tutelar del archivo y la cultura "civilizada" de Europa. El programa de los antiguos liberales choca con el orden político pregonado por los nuevos positivistas, que subordinaban las libertades individuales al bien social. Obrar para el establecimiento de este nuevo orden requería la formación de una mentalidad diferente de los mexicanos; la acción educativa era la clave de esta transformación, con la idea de modelar "un nuevo ciudadano: científico, racional, altruista, ordenado y moral" (Lepe Pineda, 2010, p. 237). El porfiriato encarnaba esa supremacía del orden (a costa de las libertades individuales) como condición para el progreso, creando la alianza política positivista-porfirista sustentada por el grupo de los llamados científicos (González Navarro, 1988). Otro desafío del programa liberal estaba dado por el hecho de que para México (como para diversos países sudamericanos), los Estados Unidos, eminente tierra de progreso, representaba asimismo una permanente amenaza neocolonial.

Veremos a continuación cómo observa Bulnes la experiencia asiática de esta modernidad y cuál es su corolario respecto a México.

La modernidad bifronte: Japón y China

Apenas desembarcado en el puerto de Yokohama, Bulnes constata la destacada presencia occidental en el barrio residencial del Bluff y pinta la

situación con una ironía que sintetiza las condiciones históricas en que se desarrolla la modernización nipona: "la combinación de las civilizaciones asiáticas y europeas se activa por el cañón" (Bulnes, 1875, p. 96). En efecto, la presencia occidental es de dos tipos: los representantes comerciales y diplomáticos, junto con los destacamentos armados de las potencias extranjeras: "Las naciones amigas del Japón han plantado allí sus banderas y acuartelado sus tropas. El Chassepot, el fusil de aguja, el Schewider, el Remington, el Spencer brillan entre los árboles" (Bulnes, 1875, p. 96). En las calles se distinguen "la levita azul del soldado francés, el *dorman* verde del ruso, la casaca roja del inglés, el capote blanco del italiano, la gorra y el *plaid* de los escoceses y el oscuro uniforme de la marina de guerra americana" (Bulnes, 1875, p. 96).

El viajero se introduce de a poco en la sociedad nipona y describe con tono personal algunos de los tópicos clásicos del viaje europeo al Japón: *a)* las *yoshivaras* (casas de citas), el peculiar concepto nipón del amor y su visión crítica de la situación femenina; *b)* el despotismo asiático en su versión local, cruel, desaprensivo y moralizador; *c)* el sincretismo religioso del país y la peculiar combinatoria de modernidad y tradición emprendida por el mikado en la era Meiji (iniciada en 1868, pocos años antes de la visita de Bulnes).

Respecto a las *yoshivaras* y el concepto de amor nipón, el observador comienza recordando, a modo de preámbulo: "Aquí Rousseau hubiera aplaudido su expresión cuando dijo: el pudor no es más que una institución social" (Bulnes, 1875, p. 108). Y prosigue poco después:

> En el Japón, el honor al bello sexo se encuentra en una dinastía de ideas favorables a los desórdenes de la carne. El papel de doncella dura hasta que la naturaleza permite a la mujer cambiarlo por el de casada, concubina o cortesana. Estas tres situaciones son igualmente honorables. La mujer casada representa el contrato eterno, la concubina el temporal, la cortesana el instantáneo (Bulnes, 1875, pp. 109-110).

Cualquiera de estas condiciones sociales femeninas es vivida con igual fatalismo y callada resignación. Los hijos fruto del concubinato reciben la

misma aceptación que los legítimos y en ningún caso son apartados de la sociedad como frutos vergonzantes:

> Gran cantidad de príncipes, de grandes señores, de generales y de bonzos escogen sus esposas en los lupanares, sin pensar que por ello rehabilitan el objeto de su predilección [...] Mujeres que en nuestro tecnicismo llamamos honradas van a conversar a las casas públicas como a una pensión de señoritas (Bulnes, 1875, pp. 110-111).

Con esto, Bulnes significa que la medida moral del pudor en Japón es bien diferente al pudor predominante en la tradición católica (hispánica y mexicana) y puritana-victoriana (anglosajona). Señala que las ideas amatorias que el viajero observa en Japón poco tienen que ver con el imaginario recibido de las *Mil y una noches* (Bulnes, 1875, pp. 110-111). Junto a esta diferente escala de valores del pudor, el erotismo también es diverso: "la prostituta es fría y se amalgama con el candor". En Japón la efusión amatoria —y de las pasiones en general— es aplacada y contenida, minimalista y silenciosa; las efusiones sanguíneas no se comprenden. El temperamento de las cortesanas es retratado con dureza: "no tienen lágrimas ni desdenes, sonríen oficialmente al comprador, jamás piden ni murmuran, ni se quejan ni se alegran [...] No sienten siquiera el odio latente del esclavo entretenido en comprimir sus penas bajo una disimulación cobarde" (Bulnes, 1875, p. 115).

En realidad, observa el viajero, las *yoshivaras* y ciertas casas de té apenas esconden la sordidez de la miseria, pues las jóvenes cortesanas son reclutadas mediante "contratos de venta" entre las familias pobres y los lupanares. Este es un tópico común de los viajeros finiseculares en Japón, China y Corea: "las madres espían el momento en que las hijas llegan a ser mujeres para venderlas. Los extranjeros las compran al precio de un toro en México, y su manutención no sobrepasa a la de un caballo de raza" (Bulnes, 1875, pp. 114, 154).

Las incursiones de Bulnes en las casas públicas no lo inducen, sin embargo, a una reprobación moral. Su visión anticlerical y anticonformista, opuesta a la del moralista, le hacen buscar explicaciones sociológicas al fenómeno, le conducen a explicaciones relativistas y no universales:

> creo que hay una gran diferencia entre la depravación y la falta de pudor; cada clima y cada época ejercen sobre la manifestación de este sentimiento una influencia difícil de sopesar en una balanza moral que se ha querido establecer como universal (Bulnes, 1875, p. 151).

A pesar de su racionalismo, Bulnes expresa su desolación frente a estas cortesanas producto de la miseria: "expuestas como bestias feroces, examinadas y criticadas por los curiosos, colocadas allí para ser vendidas, estas desgraciadas representaban una de las escenas más penosas que inspira la miseria al asaltar el lujo" (Bulnes, 1875, p. 153). Las jóvenes prostitutas son comparadas con autómatas y animales de circo; personas que han alcanzado el máximo grado de cosificación y enajenación social. Cualquiera que sea la condición social de la mujer (esposa, concubina o cortesana), Bulnes critica los fundamentos de la sociedad patriarcal japonesa: "la mujer es una perfecta esclava cuya vida se resume en la palabra: obedecer" (Bulnes, 1875, p. 154). Concluye otro crítico a este respecto: "Para las condiciones tan misóginas de la época, las ideas de Bulnes parecen razonables, por lo que tampoco en feminismo nuestro autor parece tan reaccionario como se esperaría, sino más progresista" (Chaves, 2012, p. xx).

En efecto, si bien Bulnes no compara nunca la situación de la mujer en las sociedades japonesa y mexicana, sí establece una serie de juicios entre la desigual situación femenina en los Estados Unidos respecto a México y los países católicos. Bulnes aprueba la existencia jurídica del divorcio en Norteamérica, donde el matrimonio es un contrato, hecho por demás escandaloso en su propio país, donde el matrimonio es un sacramento indisoluble. Dicho estado jurídico se acrecienta con las diferencias de temperamento entre las mujeres sajonas y latinas, pues las primeras son más educadas y racionales; las segundas, más apasionadas y soñadoras.

Bulnes cuestiona con términos fuertes el sacramento matrimonial: "La moralidad del hecho sacramental consiste en que una mujer tiene que emplear su juventud, haciéndose violar por un hombre que le ofrece simplemente subvencionar sus necesidades materiales hasta el momento del divorcio". Mientras que en "los países latinos esta institución comprime la vida por su indisolubilidad, reduce los horizontes y desliza la desconfianza en la arrogancia de los juramentos" (1875, p. 62). El cronista aboga

frente a sus compatriotas ilustrados las "ventajas palpables del divorcio" tal como existe en los Estados Unidos, recusando la hipocresía social del matrimonio, como contrato y como sacramento, y denunciando que la mujer sea propiedad del hombre. Afirma: "El primero que violó una mujer y dijo: es mía, fue el verdadero fundador del matrimonio, a pesar de la parábola de Dios y la Iglesia" (Bulnes, 1875, p. 69).

Comentando un hecho difundido en la prensa durante su paso por Estados Unidos, el proceso Beccher (1875, pp. 63-67), Bulnes enarbola los argumentos a favor del "amor libre". En consonancia con sus ideas liberales, la "libertad de sentimientos" que subyace al *free love* es el corolario lógico para una sociedad que defiende la "libertad de pensamiento". Concluye, entonces, a este propósito:

> No creo que la teoría en que se funda sea absurda, pero para realizarse, les sería forzoso destruir preocupaciones secularizadas con el derecho de principios y suprimir todo el trabajo de los siglos efectuado a favor de los sentimientos y expuesto a la humanidad entre los confines de la vida salvaje y los últimos límites de la civilización (Bulnes, 1875, p. 68).

Para rematar poco después su juicio sobre el amor libre: "he aquí una idea que tiene que luchar con cincuenta siglos" (Bulnes, 1875, p. 69) de pesado patriarcado y tradición religiosa. De esto deducimos que, a pesar de la mayor liberalidad que observa en las costumbres femeninas niponas, Bulnes tampoco suscribe en forma acrítica la situación allí imperante, igualmente dominada por una profunda cultura patriarcal.

El tópico de la crueldad nipona, variante del despotismo asiático, tiene dos vectores: por un lado, la rudeza y rigor de la tradición guerrera de los daimios (señores feudales), los sogunes (comandantes del ejército) y los samuráis (guerreros); por otro, la rígida jerarquía de la pirámide social, cuyo vértice ocupa el emperador, que reviste un carácter de divinidad. El estricto código del honor y la inflexible jerarquía social están fundados en una crueldad inscripta en todos los niveles de la sociedad.

La ruptura del aislacionismo nipón, forzada por el comodoro Matthew Perry en 1854, abrió el archipiélago a numerosas concesiones occidentales, cuyas pequeñas jurisdicciones aplicaban la legislación respectiva

de cada país.[15] Bulnes califica el poder del emperador como "despótico [...] que atemoriza a los súbditos" nipones (Bulnes, 1875, p. 117). El viajero ingresa a Tokio por la plaza de los Suplicios y señala la pervivencia de los tormentos como una práctica atávica y feroz: "los japoneses aún no han suprimido los tormentos y atraen a la muerte poco a poco y con instrumentos horribles de tortura" (Bulnes, 1875, p. 118). Detalla luego el suicidio ritual del harakiri, junto a otros ajusticiamientos infamantes. Bulnes confía en los cambios profundos que está experimentando la sociedad japonesa, mezcla de atavismo telúrico y marcha forzada hacia la modernidad. Enfatiza que la dinastía Meiji "acepta voluntariamente la decadencia de su antigua fuerza, disminuye el número de verdugos y de calabozos [...] tiende la mano a la prensa y la escucha, invita a los pensadores a venir a leer sus libros [...] ordena al pueblo que asista a las bibliotecas públicas [...] y espera deshacer pronto los nudos que detienen el progreso" (Bulnes, 1875, p. 177). El observador lanza un juicio positivista perentorio: el mikado "entrega al despotismo de la filosofía sus misterios [...] sus virtudes y sus vicios" (Bulnes, 1875, p. 176) —aunque la pertinencia de la metonimia es sin duda excesiva y cuestionable—. Y concluye poco después: "En el Japón, el espíritu del siglo ha comenzado a fundir el absolutismo [y] la posteridad verá en el actual emperador un rey rescatado al oprobio, y un hombre de Estado que cambia las maldiciones futuras por la caricia helada de la gloria" (Bulnes, 1875, p. 177).

La cuestión religiosa ocupa importantes páginas y el viajero explica el fuerte anclaje del sintoísmo como religión nacional dividida en diferentes sectas. El budismo convive sin hostilidad junto al culto de la diosa Amaterasu. Bulnes aborda las prácticas religiosas con condescendencia sociológica y hasta pedagógica, pero sin renunciar a una visión crítica, como corresponde a su estatuto de librepensador anticlerical y presumiblemente agnóstico. Su descripción de la doctrina budista es por mucho inexacta (Chaves, 2021, p. xxiii), aunque siente por ella una evidente fascinación, atraído por su contorno metafísico (Bulnes, 1875, p. 229-235);

[15] El propio Matthew Perry había protagonizado la ocupación del puerto de Frontera y la ciudad de San Juan Bautista, en Tabasco, durante la intervención de Estados Unidos en México (1846-1848), agresión que sanciona la anexión de los territorios de Texas, Nuevo México y Alta California. Francisco Bulnes nace durante estos sucesos.

sus apreciaciones también trasuntan alguna simpatía hacia el carácter pragmático del confucianismo. Insiste sobre la futilidad de todo rito religioso y trata a los monjes o bonzos sintoístas como una casta de "vagos" que "presiden ceremonias inútiles y satisfacen deliciosamente sus necesidades primeras, y últimas" (Bulnes, 1875, p. 168). Indica de paso que "las agencias más notables de la prostitución se encuentran en los jardines de los templos; hay allí perpetuamente una cantidad de cortesanas que espían el fervor místico de los creyentes y calman sus exaltaciones" (Bulnes, 1875, p. 168). Después concluye afirmando que Japón solo tiene una auténtica creencia fundamental: "el respeto a la jerarquía social, al principio de autoridad y a la grandeza humana" (Bulnes, 1875, p. 169).

Inusual y escandaloso para aquella época, Bulnes justifica la persecución de los primeros jesuitas en Japón a fines del siglo XVI, pues los cristianos, invocando la fidelidad a Roma, socavaban el poder terrenal del emperador e introducían doctrinas y prácticas condenatorias de "esta bella religión de la naturaleza" (Bulnes, 1875, p. 170). Afirma a modo de conclusión: "para las costumbres de aquella época, en que la humanidad era el yunque del cielo, donde el martillo de Dios golpeaba siempre impulsado por la ambición del catolicismo, esta revancha [del mikado] era necesaria" (Bulnes, 1875, p. 171).

El cronista expresa suma confianza en el nuevo capítulo que se inicia de la historia japonesa, sin dejar de sentir "cierta tristeza en la aceleración de esta soberbia agonía" (Bulnes, 1875, p. 175). Su fe juvenil en el progreso y la verdad, ejes gravitatorios de la doctrina positivista, son absolutos. Describe el proceso en curso como la lucha agónica de la ciencia ilustrada contra la barbarie pretérita y presente:

> La verdad, con el grupo de sus victorias, con el cortejo de sus sabios, con el edificio incompleto de sus doctrinas [...] se presenta aquí para hacer desaparecer la universal barbarie modelada en poder y reemplazar la civilización que ronca entre pipas y cojines, por la civilización que sella con el aliento del vapor y se desarrolla en el ejercicio de la libertad (Bulnes, 1875, p. 174).

Semejante aseveración tiene hoy un carácter pueril e ingenuo. Esta confianza desmedida en el progreso aparece como el triunfo avasallante

de la modernidad occidental y del archivo europeo frente a la antigua cultura nipona. En realidad, Bulnes sabía que abrazar los elementos de modernidad foránea no suponía la renuncia a las tradiciones más ancestrales del mikado, y que la modernidad japonesa recorría una senda propia amalgamando la tradición telúrica con la modernidad secular.

Bulnes critica las prácticas imperialistas de las naciones europeas y de Estados Unidos (aunque él mismo se vale de la ciencia occidental y de sus acendradas relaciones con estos círculos ilustrados). En sus crónicas se muestra especialmente ácido e irónico con los emprendimientos británicos y yanquis, desconfiando de las intenciones civilizadoras de aquellos que practican la rapiña del comercio. A su paso por Hong Kong denuncia el imperialismo británico que impuso a China el comercio del opio:

> Es fácil pesar la cólera que deben resentir [los chinos] cuando ven extranjeros de todos los países, que bajo el pretexto del comercio o de la religión se introducen en sus negocios políticos y fracturan sus sistemas sin darles en cambio ningún beneficio (Bulnes, 1875, p. 192).

También denuncia la repugnante trata de trabajadores culíes hacia América (Estados Unidos, Cuba y Perú), cuyos agentes engañan a los candidatos miserables prometiéndoles prosperidad inmediata en el Nuevo Mundo (Bulnes, 1875, pp. 192-194), aunque en la práctica los sometían a un sojuzgamiento cercano a la esclavitud. Critica con acerada ironía a los esclavistas capitalistas:

> el mundo trata a un especulador de este género como a un hombre honrado, y en efecto es un ser sensible que besa a sus hijos, acaricia a su mujer y que se desmayará el día que encuentre la cola de un alacrán en su *roastbeef* (Bulnes, 1875, p. 194).

La confianza en el futuro de Japón es en todo asimétrica a la observada en China, cuya situación política y social —debido a la inconsecuencia del emperador celeste y su régimen— induce a Bulnes a pronunciarse con escepticismo lapidario sobre su presente y futuro:

> …la inteligencia retrocede ante la acción colosal de esta gran parte de la humanidad que parece vivir en cierto medio bestial y fuera de toda idea religiosa, de toda noción de derecho y en las cavernas de una moral que a veces reconoce el delito […] Una raza muda por la brutalidad de sus pasiones, obediente a los furores de la sangre y relajada por excesos nacidos sin placeres (Bulnes, 1875, p. 209).

China es la exacta antítesis de la modernidad positivista europea y norteamericana, pero sobre todo peca por su falta de voluntad para abrazar resueltamente la acción positiva que la extraiga definitivamente de su embrutecimiento; esta misma capacidad para avanzar hacia una modernidad socialmente más justa, vital y ordenada, que está a la obra en el vecino nipón —y, asimismo, como expresión de deseo, en el propio México—. La conclusión sobre el porvenir de China es sombría y está sin duda determinada por los juicios negativos sobre la raza amarilla, que los blancos consideraban entonces como una raza degenerada:

> Extraños a toda tentativa de mejora moral, no hacen contra su propia desgracia ningún esfuerzo, se sumergen con la cabeza baja en el fondo de su destino, sin sentimiento, sin sospecha de una existencia menos amarga, y creyendo tal vez como los héroes de la tragedia griega, que su suerte se explica en los astros o que una influencia planetaria ha determinado su pérdida (Bulnes, 1875, p. 210).

El observador establece, sin embargo, algunas aptitudes culturales semejantes entre chinos y nipones, subrayando el incondicional respeto al "principio de autoridad", principio rector mayor sustentado en las creencias religiosas y sociales (Bulnes, 1875, p. 195). Bulnes también establece correlaciones entre las mentalidades china y británica, por su común orgullo y sentido acendrado del comercio:

> Se creen superiores a todas las otras naciones y consideran su civilización, no solamente como la más antigua, sino como la más brillante. Sus tendencias al pillaje los hacen temibles […] Su crueldad clásica y tan bien reputada

> es la consecuencia de su cobardía, y su rapiña la gloria de su miseria (Bulnes, 1875, p. 194).

Cabe destacar que cuando Bulnes viaja al archipiélago nipón los tópicos viáticos sobre el Japón contemporáneo no se hallaban todavía consolidados. En efecto, Bulnes y la comitiva entregan el primer testimonio moderno de hispanoamericanos en estas tierras apenas veinte años después de la apertura internacional de Japón por obra del comodoro Perry. Las observaciones de Bulnes anticipan por mucho las realizadas por el argentino Eduardo Wilde (1897) y el mexicano José Juan Tablada (1899), auténticos viajeros finiseculares, o aquellas del francés Pierre Loti (1887-1889) y las del guatemalteco Enrique Gómez Carrillo (1906-1912). Justo es atribuirles el mérito de la primicia.

Conclusión

¿En qué medida la dirección modernizadora emprendida por el mikado es un ejemplo a seguir para México, cuya agenda política está sumida en el caos, con sus cíclicas rebeliones y turbulencias intestinas? La narrativa de Bulnes se abstiene de hacer comparaciones directas entre su país y Japón. El viajero deja bien sentado su fervor patriótico, sin por ello incurrir en encendidos discursos nacionalistas. No obstante, aunque los paralelismos no brotan naturalmente de su pluma, creemos que estos atraviesan en forma tácita su discurso y su imaginario. El relato de Bulnes cumple con una de las condiciones del discurso orientalista moderno: la reversibilidad entre el objeto del enunciado y el sujeto enunciante. Es decir, que cuando se refiere a la alteridad (Japón, China, Asia) en realidad está hablando, en gran medida, de su país (México).

Bulnes abraza el porfiriato tras haber estado en la oposición, y defenderá este régimen aun cuando sobre el final estableciera algunas distancias críticas. Interesa saber entonces si Bulnes consideraba al orden dictatorial de Porfirio Díaz como una condición necesaria para el arraigo definitivo del progreso en su país, a imagen y semejanza de la verticalidad proactiva del mikado. En otros términos, saber si consideraba que el porfirismo

promovía la erradicación de la "barbarie" inscripta en la tradición política mexicana.

Creemos aquí que en un primer momento sí creyó en esto, quizás hasta la publicación en 1899 de su estudio sobre *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*. Iniciado el siglo xx, su visión escéptica —presente en él desde su juventud— se tornó predominante en su pensamiento. Siempre dentro de la matriz positivista, hemos visto que Bulnes evolucionó en algunos aspectos: la verdad universal, confrontada a las condiciones históricas reales, da paso a una verdad relativa, compleja y múltiple. Pero este creciente relativismo estará puesto al servicio de su nihilismo más que en función de una actitud educativa y proactiva. La Revolución mexicana iniciada en 1910 reforzó sin duda esta orientación de su pensamiento, pues Bulnes resultó incapaz de comprender los resortes y nuevos desafíos (sociales y políticos) impuestos por el nuevo siglo.

2. Oriente y la civilización herida de Occidente*

Aunque muerta desde hace dos mil años, Asia
respira suavemente y espera, sumida en dulces sueños,
la llegada de quien va a despertarla.

Herder, *Filosofía de la Historia*

La alborada de un nuevo Oriente

El surgimiento de una mirada más positiva en Hispanoamérica sobre el Oriente, principiando el siglo xx, se vio favorecido por la conjunción de una serie de elementos complejos que se imbricaban y son difíciles de disociar. Resulta difícil proporcionar una fecha exacta, pero señalemos tres hechos fundamentales, parteaguas que inciden en esta historia intelectual: el inicio de la Revolución mexicana entre 1910 y 1911, que interrumpe el proceso iniciado por los modernitas; la celebración del Centenario de la Independencia argentina en 1910, y el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914.

---

* Este texto apareció originalmente como: Gasquet, A. (2015). Elementos para una historia cultural. En *El llamado de Oriente, historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)* (pp. 20-33). Eudeba.

La Revolución mexicana inaugura una agenda política y social urgente en México, relegando ciertos debates culturales como el que estudiamos a un rango menor y sin gravitación en la nueva vida nacional. El hilo de las vanguardias estéticas y la exploración de otros horizontes culturales se deshilvana indefectiblemente y se pierde en el fragor de los sucesos revolucionarios. Dicho en términos populares: el momento era poco propicio para pensar en bordados.

En Argentina, los fastuosos festejos del Centenario marcan el punto culminante de la construcción nacional, vista por el propio Estado argentino y numerosos observadores extranjeros como el triunfo del modelo liberal-oligárquico. Los gobernantes lucen confiados en el destino de grandeza del país, que promovían como un modelo exitoso. Con la erosión del referente cultural mexicano, Buenos Aires se yergue como la gran capital del mundo cultural hispanoamericano. En el plano cultural, la ciudad se beneficia de una efervescencia de nuevos proyectos editoriales y de la industria cultural.

El último suceso, la conflagración bélica mundial, tuvo un fuerte impacto aun en regiones como América Latina, que se abstuvo del conflicto, pero que tendrá un papel cultural e intelectual mayor en la posguerra, a partir de 1918. Distinguimos al menos cuatro elementos interrelacionados:

a) Un interés creciente y genuino entre el público letrado hispanoamericano por los pueblos y culturas de Oriente. La difusión de importantes obras orientales de carácter universal, como *Las mil y una noches*, el *Mahabharata*, el *Ramayana*, el *Panchatantra*, las *Rubaiyat* de Omar Khayyam, o el descubrimiento de la obra de Rabindranath Tagore, prepararon sin duda a los lectores para esta empresa de recepción cultural, vislumbrando la existencia de "universalidad oriental" hasta entonces insospechada para los occidentales.
b) La atracción ejercida por las filosofías orientales, cuyos rasgos esenciales provenían de las cosmogonías hindúes y budistas.
c) El desbaratamiento de la supremacía intelectual europea con la Primera Guerra Mundial y la consecuente búsqueda de nuevos horizontes intelectuales vitales inspirados en valores pacifistas.

d) La exploración de nuevas corrientes espirituales de la mística que, preanunciadas por la teosofía, ponían abiertamente en duda el fundamento mismo de los discursos racionalistas y positivistas, cuyo corolario más palpable fue la pérdida de confianza en el ineluctable progreso humano. Las masacres de la guerra de trincheras moderna dieron por tierra con la idea según la cual el progreso del hombre estaba inexorablemente inscrito en las leyes naturales.

Indaguemos a continuación con mayor detenimiento estos mismos cuatro elementos someramente enunciados. Insistimos, no se despliegan de modo secuencial o cronológico, sino que son diferentes facetas de una misma instancia cultural, por naturaleza compleja y multiforme.

Un interés genuino por los pueblos y culturas de Oriente

Este interés creciente por el Oriente, aunque sea un elemento poco palpable y difícil de verificar, puede observarse en la emergencia de cierto número de indicios, de los que la incipiente industria editorial es quizás el más notorio. Desde fines del siglo XIX[15] observamos una proliferación de ediciones de divulgación orientalistas con la traducción de varias obras capitales, entre las que mencionamos: 1) la *Bhagavad-Gita* (Wilkins, 1785),[16] que pertenece al *Mahabharata*, cuya primera edición argentina de 1893 es obra de un teósofo anónimo apodado Lotus (*La Bhagavad-Gita*, 1893), traducción a la que poco después sigue otra realizada por Emilio

---

15 En realidad, encontramos indicios precursores en *El Plata Científico y Literario* (1855) y *La Revista de Buenos Aires* (1867), ambas publicaciones periódicas dirigidas por Miguel Navarro Viola. La primera publicó el primer escrito de Lucio V. Mansilla: "De Adén a Suez" (reproducido en Gasquet, 2007, pp. 303-316). Más tarde Mansilla publicará otra crónica —en dos entregas— de su paso por Egipto, bajo el título "Recuerdos de Egipto" (1864a, pp. 227-239; 1864b, pp. 406-416).

Resulta interesante la extensa noticia publicada en dos entregas sucesivas en la misma revista por Lucio Vicente López, sobre "El Ramayana, (Poema sánscrito de Valmiki)" (1869a, pp. 181-194; 1869b, pp. 357-364), extenso resumen crítico del libro que había sido vertido poco antes del sánscrito al francés y al italiano, que analizaremos en el próximo capítulo.

16 Se trata de la primera traducción del sánscrito en Europa, vertida al inglés por Charles Wilkins en 1785. En 1787 se publicó la primera adaptación francesa del inglés.

H. Roqué (1986), quien toma como referencia la traducción francesa del sánscrito hecha por Emilio Burnouf; 2) *Las mil y una noches*, considerado como el alma de los pueblos árabes y persas en su dimensión universal (sobre cuyas diferentes versiones, *in extenso* comentadas por Borges, volveremos más adelante); 3) el *Ramayana* de Valmiki; 4) la traducción y difusión de las célebres cuartetas *Rubaiyat,* del persa Omar Khayyam, de las que se realizan varias traducciones integrales, como las hechas por Carlos Muzzio Sáenz-Peña (1914) y Joaquín V. González (1919 [1926]). A estas primeras ediciones seguirán otras nuevas traducciones argentinas integrales de Celia de Diego (1936) y Francisco A. Propato (1930), junto a otras versiones parciales o reescrituras.[17]

Casi simultáneamente aparecen en aquellos años las primeras traducciones de Rabindranath Tagore (1915; 1915-1917; 1917; 1924), también a cargo de Joaquín V. González y Carlos Muzzio Sáenz-Peña, cuya obra, tras la obtención del premio Nobel de literatura en 1913, será un vector esencial en la difusión y asentamiento de una poética orientalista tanto en el Río de la Plata como en Hispanoamérica. Varias casas editoriales se destacaron publicando una parte sustancial de esta literatura entre los años 1910 y fines de la década de 1930: Nosotros (editorial de la revista homónima); las Ediciones Mínimas de la imprenta Mercatali; el librero editor Manuel Gleizer; la editorial Otero & Cía. y, más tarde, la popular editorial Tor, entre otras. A fines de los años 1920, comienzan a editarse las primeras traducciones directas del árabe de Khalil Gibran (1928; 1943), realizadas por José E. Guráieb. Por los mismos años aparece una pluma cuya obra de divulgación afirmará el interés popular por el tema oriental. Se trata de la labor emprendida por el diplomático otomano Emir Emin Arslan (1866-1943), con su *La verdad sobre el harén* (1916), libro al que seguirán numerosos títulos de divulgación orientalista hasta la publicación de *Los árabes…* de 1941.[18] Este sucinto panorama editorial estaría

---

17 Aludimos en especial a las entregas de Jorge Guillermo Borges publicadas en la revista *Proa* (Borges, J. G., 1924, pp. 55-57; 1925, pp. 61-68), pero también a una reescritura (Victorica, 1937). Además, se pueden consultar los escritos de Jorge Luis Borges (1925; 1952).

18 Este primer libro de Emir Emin Arslan (1866-1943) fue editado en Buenos Aires por Otero, que el mismo año publicó *El payador,* de Lugones. Más tarde, Arslan prosiguió su labor de publicista con *Recuerdos de Oriente* (1925), *La Revolución siria y el mandato francés* (1926),

incompleto sin la mención de la importante recepción que tuvieron los autores europeos que abrevaron con asiduidad en el ambiente oriental, como Gustave Flaubert, Pierre Loti o Lafcadio Hearn, entre los más destacados, cuyas obras fueron acogidas con fervor por los lectores rioplatenses e hispanoamericanos.

Desde luego, estos elementos dispersos de la propagación del motivo oriental en el ámbito cultural rioplatense se despliegan sobre una realidad social más profunda: la creciente notoriedad del grupo inmigratorio sirio-libanés en Argentina, Chile, Perú, Colombia y México, sobre cuyas características básicas se realizaron considerables estudios (Civantos, 2006), y, asimismo, la presencia de otras comunidades asiáticas, como la china y la japonesa, en Perú, Cuba y Argentina (Sakihara y Mizutani, 2005). La presencia y efervescencia de la comunidad árabe y otomana en Argentina produce una miríada de periódicos árabes o bilingües a partir de 1902 (Ortiz, 2003).[19]

El momento oriental de la filosofía occidental

Las filosofías orientales empezaron a gravitar abiertamente en el pensamiento moderno de Occidente a partir de Arthur Schopenhauer (1788-1860), quien estuvo fuertemente influenciado por las tradiciones filosóficas hindúes y budistas. La obra juvenil más importante del filósofo idealista fue

---

Misterios de Oriente (1932), *La verdadera historia de "las desencantadas"* (1935) y *Los árabes, reseña histórico-literaria y leyendas* (1941).

Originario de la provincia de Líbano y de confesión drusa, Arslan había llegado al país como diplomático del Imperio otomano en 1910 y termina quedándose como emigrado político tras la caída del régimen imperial tras la primera guerra, con el advenimiento de la República turca. Arslan fundó y dirigió además una destacada revista literaria de la época, *La Nota*, que publica 310 números entre 1915 y 1921 (Arslan la dirigió hasta el número 272 de octubre de 1920), y que contó con prestigiosas firmas como Lugones, Güiraldes, Storni, Rodó, Palacios, Ingenieros, Fernández Moreno, etc. (Gasquet, 2015, pp. 287-317).

Sobre Arslan y *La Nota*, ver: (Delgado, 2004, pp. 81-99; Delgado, 2010; Jozami, 1996, pp. 67-85).

19 Lautaro Ortiz identifica los siguientes periódicos árabes en Argentina entre 1902 y 1980: *Assalan*; *El Misionero*; *La Voz Libanesa*; *Al Wuatan*; *Las Fuentes*; *Bandera Árabe*; *Antorcha Árabe*; *Los Dones*, entre otros.

El mundo como voluntad y representación [*Welt als Wille und Vorstellung*], que en 1819 acusaba ya el notable impacto de dichas herencias ajenas a la tradición europea. Schopenhauer, quien había leído las *Upanishads* (800-400 a. C.) en la traducción latina realizada entre 1801 y 1802 por Anquetil Du Perron, colige, tras los pasos de Schlegel, que el descubrimiento y estudio del sánscrito tendrá para Occidente la misma importancia capital, o incluso mayor, que las culturas helénica y latina. Poco antes, Friedrich Schlegel se había trasladado a París para estudiar sánscrito y persa; en 1808 realiza la primera traducción parcial alemana de la *Bhagavad-Gita*. En su libro, Schopenhauer despliega la teoría idealista de que la representación del mundo que posee el hombre reposa en su exclusiva intuición sensorial. En otros términos, que la única entidad real que posee el mundo es el carácter sensible u onírico asignado por los hombres a la infinidad de elementos que lo componen. Niega la existencia empírica de un mundo material (los objetos) desvinculado de la entidad mental (los sujetos); antes bien, según el filósofo, ambos están intrínsecamente unidos y se autolimitan. Esta idea constituye la base de su concepto de representación, fundada asimismo en las teorías de la percepción y del entendimiento kantianas. Schopenhauer complementa la preceptiva kantiana —y el desconocimiento o imposibilidad del yo admitido por Hume— con las filosofías orientales, primero hindúes —hacia 1813-1814— y luego budistas —a partir de 1818—. Detrás de su teoría de la "cosa en sí" se vislumbran meditadas lecturas de la *Bhagavad-Gîta* (Nicholls, 2003, pp. 171-211).

La crítica especializada observó también una influencia precursora de las filosofías orientales en F. W. Schelling (1775-1854) (2003, pp. 161-186), amén de las que antes permean en forma atenuada durante la Ilustración francesa (Gasquet, 2007, pp. 19-42; Halbfass, 2003, pp. 161-186). Quien fuera en su juventud compañero de cuarto de Hegel en la Universidad de Tubinga, tras la muerte de su amigo, consagrará durante su madurez años enteros al estudio de la filosofía hindú, cuyas reflexiones encontramos en *Philosophie der Mythologie* (1845-1846). Este interés también se confirma en muchos trabajos póstumos de Schelling, quien cree hallar en el sistema vedanta (*veda*: conocimiento, sabiduría, y *anta*: final, conclusión) una encarnación de su teoría sobre el carácter ilusorio del mundo finito. Para Schelling, China e India deberían ocupar un lugar predilecto en la historia

universal de la filosofía, junto al antiguo Egipto y a la Grecia clásica (Halbfass, 2003, p. 163).

En el marco de la tradición letrada del Plata, el notorio triunfo del positivismo fue un poderoso obstáculo a la penetración del idealismo filosófico hasta finales del siglo XIX. Entre los pensadores positivistas de la generación de 1880 se abrió un atisbo crítico con la figura de Rodolfo Rivarola, quien comienza a explorar vías alternativas al cientificismo recuperando el concepto kantiano de *crítica de la razón* como paso previo a todo conocimiento. A través de sus cátedras en Buenos Aires y La Plata, Rivarola introduce por primera vez la enseñanza de la obra de Schopenhauer en el panorama argentino, con lo que desarrolla una vertiente crítica a los excesos del positivismo (Rivarola, 1917). Su condiscípulo Alejandro Korn explorará de forma más sistemática esta vía, que estudiaremos más adelante. Entre 1918-1920 Rivarola fue rector de la Universidad de La Plata, prosiguiendo la figura tutelar de su fundador, Joaquín V. González. Dicha universidad fue un centro importante de la reflexión antipositivista y del krausismo en aquellos años.

Korn tendrá discípulos notorios: Francisco Romero (que heredará su cátedra en La Plata), Eugenio Pucciarelli, Ángel Vasallo y Juan Carlos Torchia Estrada, que desarrollarán su legado intelectual reapropiándose de las lecturas kantianas. Otro antiguo alumno de Korn en la Universidad de Buenos Aires, Vicente Fatone, desplegará desde finales de los años 1920 un ambicioso programa de estudio de la mística con especial hincapié en las filosofías hindúes y budistas. Fatone se convertirá en el primer filósofo argentino especializado en las filosofías orientales; por ese motivo le consagramos un capítulo específico.

Es sabido que el pensamiento de Schopenhauer tuvo un fuerte impacto en el joven Borges. Mientras la Primera Guerra Mundial asolaba Europa, el adolescente porteño frecuentó la obra del alemán en el oasis ginebrino. Dicha lectura borgeana dejará una fuerte impronta en su obra literaria y ensayística, de marcado carácter idealista (Sierra, 1997), huella que él mismo reconoció en numerosas circunstancias. Es conocido que el escritor ponderaba en la filosofía —y asimismo en las cosmogonías y textos sagrados— su exclusivo valor estético: nunca presumió haber encontrado en los distintos sistemas teológicos y filosóficos *la verdad* (para

él siempre relativa e inasible). De la mano de Schopenhauer, esta concepción idealista recubre casi la totalidad de la obra borgeana, que concibe y representa al mundo con la imagen de un libro infinito (o lo que es lo mismo, la insondable biblioteca de Babel), probable herencia de la interpretación hermenéutica emprendida por los cabalistas (Sosnowski, 1986) y otros místicos, como el predicador dominico Meister Eckhart.

Más tarde, el idealismo schopenhaueriano (que asoció las teorías de Eckhart con el misticismo oriental del tao, del jasidismo y del sufismo) también dejó su rastro en un destacado miembro del grupo y revista *Sur*: Héctor A. Murena, cuya matriz filosófica arraiga en la filosofía existencial alemana y más tarde explorará en profundidad las filosofías de Oriente, junto con Darío Vogelmann, traductor del *I Ching* (Murena y Vogelmann, 1978; Murena, 1984).

Las fisuras de la civilización occidental

Si hasta la Primera Guerra Mundial la hegemonía cultural de Europa irradiaba inalterable en el firmamento de Occidente, a medida que se prolonga la inhumana guerra de trincheras esta certeza se deteriora indefectiblemente. La confianza ciega en el progreso humano que había aportado el positivismo decimonónico en sustitución de las creencias teísticas reveló su cara oculta: a pesar de los avances técnicos y científicos, confrontada con la crueldad sin límites de la guerra moderna, la civilización occidental podía trastabillar seriamente e incluso involucionar, evidencia de su propia miseria antropológica.

La confianza en la razón universal y las leyes naturales sobre las que se sustentaba el progreso humano y científico estaba definitivamente erosionada. Algunos signos individuales y colectivos venían anunciando esta hecatombe de la civilización europea desde tiempo atrás: los alertadores, como Nietzsche y los decadentistas de todo tipo —espiritualistas, hedonistas, ocultistas, simbolistas, epicúreos, místicos, opiómanos, teósofos, neopaganos, etc.— saturaban el flamante horizonte del siglo xx aun antes de que Oswald Spengler (1925) sentenciase, tras la Primera Guerra Mundial, el ineluctable "ocaso de Occidente" en su obra homónima *Der*

Untergang des Abendlandes (1918-1923),[20] cuya traducción castellana es de 1925. La decadencia de Occidente marcaba el "despertar del Oriente" pregonado por importantes intelectuales europeos como Hermann Hesse y Romain Rolland.

La reacción a la violencia desatada por la guerra tuvo manifestaciones muy variadas y amplias tanto en el plano político como en el cultural —con la renovación y ampliación de las vanguardias—, pero una de sus mayores consecuencias fue la nueva y creciente legitimidad de que desde entonces benefició al movimiento pacifista moderno.[21] En Argentina, Oscar Terán denominó este recambio intelectual calificándolo de "nueva sensibilidad" (2008, pp. 191-226). Por supuesto, cierto concepto del pacifismo existía desde el siglo XVIII en filósofos como Leibnitz y Rousseau, o asimismo el escritor y botanista Bernardin de Saint-Pierre, e incluso alcanzó una aceptación generalizada entre librepensadores como Bentham o Saint-Simon; también estuvo profusamente difundido entre importantes círculos masónicos de Europa, España y América a lo largo del siglo XIX (Martin, 2007). En Sudamérica, Juan B. Alberdi fue sin duda un precursor del pensamiento antibelicista y del pacifismo; su denuncia y oposición pública a la guerra de la Triple Alianza contra Paraguay (1865-1870) fue vigorosa, como lo expone en *El crimen de la guerra* (1871). No obstante, hasta 1918 el pacifismo no contó con una tribuna militante de magnitud y un auditorio social considerable, ni en Europa ni en América.

En Hispanoamérica, la guerra mundial puso en duda la superioridad moral y la potencia civilizadora de Europa (Sánchez, 2012-2013, pp. 163-169), cuya supremacía cultural había sido hasta entonces un faro indiscutido para las élites letradas americanas. Hacia 1920 todavía, algunos intelectuales sudamericanos se aferraban a la preponderancia del Viejo Mundo, más como un reflejo cultural que como la demostración de una evidencia; son los autoproclamados "defensores del Occidente", que en realidad encubrían una facción del nacionalismo católico ultramontano

---

20 Esta, su obra mayor, fue en parte redactada antes de la conflagración, aunque sus dos volúmenes se publicaron después de la guerra. La traducción castellana es anterior a la inglesa (1927-1928).

21 El pacifismo moderno en Occidente se inspira en la práctica de la no-violencia, que es uno de los elementos constitutivos del pensamiento hindú. La no-violencia (*ahimsâ*) es la norma, orden o ley (*dharma*) que rige en la relación de los seres humanos entre sí y con los otros seres.

y que observaba en el fascismo de Mussolini un resurgir vigoroso de las tradiciones grecolatinas. Hallamos como abanderados de estas ideas a Manuel Gálvez y Julio Irazusta, adalides de la hispanidad contra el cosmopolitismo cultural (Bergel, 2010; Mutsuki, 2004), que compartían el pensamiento del español Ramiro de Maeztu.[22]

En los hechos, nadie en su sano juicio podía negar las dramáticas consecuencias políticas y culturales de la hecatombe bélica. Los herederos de la república letrada aristocrática comenzaban a interrogarse seriamente sobre el componente autodestructor de la civilización y la técnica moderna europea; simultáneamente empezaban a desplazar sus atónitas miradas hacia otros horizontes y nuevas culturas (Ibarguren, 1920). La alternativa de sustitución más inmediata y tentadora al modelo europeo la constituía el referente de Estados Unidos, pero muchas figuras de esta élite intelectual, forjadas en el europeísmo decimonónico y en la ostentación de la superioridad letrada, se resistían a aceptar sin batallar la nueva hegemonía cultural norteamericana, juzgada aún superficial y poco madura. Algunos de estos inconformistas, como el mencionado Carlos Muzzio Saénz-Peña, comenzaron a frecuentar el legado literario de Oriente con una expectativa virgen: la ansiedad de descifrar un nuevo tipo de civilización, inspirados en una filosofía y un imaginario de raigambre antinómica a las bases culturales occidentales.

Este nuevo orientalismo espiritual y filosófico, puesto en evidencia por la crítica al positivismo y la abrupta pérdida de confianza en el referente de civilización europeo, auguró un retorno entusiasta al misticismo y la espiritualidad que habían sido evacuados de los claustros académicos desde mediados del siglo XIX y prefigurados por el modernismo. Este nuevo misticismo, en el que subsistían considerables vestigios católicos, propiciará una suerte de espiritualidad polifónica, definitivamente opuesta al monopolio monoteísta sobre la espiritualidad. Esta empresa de hostigamiento intelectual de los monoteísmos había comenzado con los

[22] Miembro de la generación española de 1898 y de ideas liberales, Ramiro de Maeztu evolucionó desde 1919 hacia el nacionalismo católico y será un intelectual orgánico de la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930). Fue embajador de la dictadura ibérica en Argentina entre 1928 y 1930. Publicó *Defensa de la hispanidad* en 1934, obra de gran predicamento entre los nacionalistas católicos argentinos, como Manuel Gálvez y Julio Irazusta.

modernistas y los teósofos, pero su expresión estuvo casi exclusivamente reducida al interior de dichas corrientes. En 1919, el crítico Julio Noé da cuenta de este cambio radical en los siguientes términos:

> En las horas inquietas que precedieron a la guerra, en los largos años que la contienda duró, y en estos primeros momentos de la nueva edad, se ha reencendido en el corazón de los hombres occidentales la llama mística que da más calor que cien hogueras y da más luz que el sol […] La gran tragedia sufrida por el mundo ha apresurado la vuelta [al misticismo] […] La poesía persa, las leyendas hindúes, las viejas creencias cien veces seculares, tienen para nosotros, los hombres de esta centuria, un significado íntimo y trascendente que a los hombres de ayer había quedado indescubierto. No de otro modo se explica la extraña sed de algunos modernos occidentales de beber en las antiguas fuentes, y su afán de andar los viejos caminos y de comulgar con los hombres más viejos (Noé, 1919, pp. 5-7).

Un nuevo aliento para la mística y protagonistas del Nuevo Oriente

El derrumbe del referente europeo como fuente de civilización no solo representó una erosión flagrante de la confianza en el progreso humano ineluctable tal como había sido pregonado por los positivistas decimonónicos, sino que además propició un misticismo asociado a sus variantes irracionalistas, espiritualistas y teológicas. La antesala del retorno al misticismo fue explorada tentativamente por algunos modernistas bajo las formas del espiritismo ocultista y la teosofía, como se observa en Rubén Darío y Leopoldo Lugones.[23] En este sentido, el movimiento exploratorio de nuevos horizontes culturales y filosóficos desplegado en Argentina tras la guerra mundial, aunque en clara ruptura con la poética modernista que había dominado las letras hispanoamericanas en las últimas décadas, se

[23] Cabe señalar que intelectuales europeos como Carl Jung estaban embarcados en exploraciones semejantes en el terreno de la psicología.

situaba en continuidad con las premisas de retorno espiritual preconizadas por los modernistas.

Incluso un gran pensador como Alejandro Korn, autor de *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (1936), que en su juventud adhirió a las premisas positivistas, mediante el giro kantiano propició un regreso al humanismo social y la espiritualidad. Este proceso de revisión positivista en Korn se plasma cuando converge políticamente con el Partido Socialista. En el plano personal, al final de su vida llegó a animar en forma discreta un círculo budista en la ciudad de La Plata (Korn, 1983; Laudato, 1998). Los coqueteos espiritualistas y ocultistas de Darío y Lugones se tornaban ahora, entre los letrados posmodernistas y los filósofos postpositivistas de los años 1920 y 1930, en una interrogación clara sobre la actualidad del misticismo y la libertad creadora. Como estudiaremos en detalle más adelante, dicho misticismo adoptará una formulación panteísta —en el caso de Joaquín V. González— o abrazará un existencialismo ateo —en el caso de Vicente Fatone.

A inicios del siglo xx, numerosos profesores, políticos, críticos, diplomáticos, filósofos, reporteros y escritores comenzaron a apasionarse por la inagotable geografía cultural del vasto Oriente. La atracción ejercida por este universo oriental no estaba tan solo animada por las febriles lecturas de *Las mil y una noches*, como había sucedido en gran medida con Rubén Darío y Leopoldo Lugones, o las traducciones apasionadas de las *Rubaiyat* de Omar Khayyam, cuya primera traducción castellana fue hecha por el mexicano Juan Dublan, próximo al círculo de los científicos y de la generación modernista. El modo en que circulaban textos como las *Rubaiyat* de Khayyam es importante, pues resulta un marcador generacional, puesto que contamos con numerosas traducciones diferentes en un plazo de veinte años. Este y otros textos "clásicos" del Oriente operan como vectores de universalidad y de contacto entre ambas culturas. Comprender cómo estos textos se insertan en forma transversal en el medio letrado hispanoamericano, observar la huella generacional que han dejado, resulta vital para distinguir cómo cada figura letrada se lo reapropia individualmente.

Estas miradas ávidas tenían un genuino interés por desentrañar las complejas culturas de Oriente, interés que rebasaba por mucho el propósito

del simple exotismo o incluso de la exploración mística. Entre estos intelectuales, varios viajaron por numerosos países de Asia y África (Ángel de Estrada, Ernesto Quesada, Álvaro Melián Lafinur, Víctor Mercante, Jorge Max Rohde, Juan Filloy, Ricardo Güiraldes, Vicente Fatone), travesías realizadas a la par de sus incursiones por el Viejo Mundo o los Estados Unidos. Unos pocos residieron allí como periodistas o diplomáticos (Pablo Neruda, Ramón Muñiz Lavalle, Alberto M. Candioti); otros, en cambio, fueron viajeros de gabinete, como el mexicano José Vasconcelos, cuya obra *Estudios indostánicos* (1923) fue redactada durante su exilio en las bibliotecas públicas de Nueva York, compulsando obras en inglés y francés, o los argentinos Carlos Muzzio Sáenz-Peña, que jamás viajó a Persia o India, o Joaquín V. González, que fue un intelectual sedentario. No es casualidad que José Juan Tablada decida reunir y publicar en Nueva York, a casi veinte años de distancia, su volumen de crónicas japonesas *En el país del sol* (1919); seguido poco después de *Li-Po y otros poemas* (1920) y *El jarro de flores* (1922).

3. Elementos para una historia cultural*

Los primeros que compusieron novelas de aventuras,
las reunieron en libros y las guardaron en sus bibliotecas fueron los persas,
quienes colocaron algunas de ellas en boca de los animales.

Muhammad Ibn-al-Nadim, *Libro del índice*

El Ramayana por las sublimidades que contiene
está destinado en figurar al lado de los primeros poemas épicos
de la antigüedad que inmortalizaron a la Grecia,
y que en el mundo literario son hoy los modelos
en que se funden todas las creaciones del espíritu humano.

Lucio V. López, *El Ramayana*

¿Qué es el Oriente? Si lo definimos de un modo geográfico
nos encontramos con algo bastante curioso, y es que parte del Oriente
sería el Occidente o lo que para los griegos y romanos
fue el Occidente, ya que se entiende que el Norte de África es el Oriente.

Jorge Luis Borges, *Siete noches*

---

* Este texto apareció originalmente como: Gasquet, A. (2015). Elementos para una historia cultural. En *El llamado de Oriente, historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)* (pp. 35-61). Eudeba.

Las ideas orientalistas difundidas en el medio letrado rioplatense a lo largo del siglo XIX estuvieron en un primer momento enraizadas en un pensamiento orientalista europeo que ofrecía un modelo de interpretación coherente para un universo cultural prácticamente desconocido en la región, excepto por algunos testimonios parciales, como el de Sarmiento tras sus tres semanas de viaje a Argelia entre diciembre de 1846 y enero de 1847. Los intelectuales argentinos de la generación de 1837 tuvieron una percepción libresca del Oriente, visión constituida por las frecuentes lecturas de clásicos románticos, franceses y británicos, como Chateaubriand, Lamartine y Lord Byron. Este fue el caso de Esteban Echeverría y asimismo el de Juan B. Alberdi. Testimonios como *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811) de Chateaubriand, o *Voyage en Orient* (1835) de Lamartine, tuvieron amplia repercursión en el medio local.

Estos hombres también cultivaron lecturas sociales y políticas sobre el Oriente en obras clásicas del siglo XVIII, como Voltaire (2006; 2007) y Volney (1822). El primero había escrito numerosos ensayos orientalistas (*Essais sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1753) y, entre otros trabajos, una pieza teatral (*Le fanatisme ou Mahomet le prophète*, 1741). El segundo tuvo un profundo y duradero impacto entre los letrados americanos con el título *Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires* [1791] (Volney, 1822), en donde exponía los motivos filosóficos e históricos que, inspirado en las ideas de Boulanger (2007), Holbach (2007) y Helvecio, determinaban el ocaso del pensamiento teológico y, conjuntamente, el advenimiento de la razón universal como nueva fuente rectora de las sociedades humananas emancipadas, liberadas del yugo de las religiones. Dicha obra, síntesis del mejor pensamiento ilustrado en su versión más radical, fue interpretada por muchos como un ferviente alegato ateísta. El cúmulo de ambas lecturas se encabalgaba entre los letrados del Plata, produciendo una primera adaptación importante respecto al contexto europeo: en Buenos Aires, la ilustración filosófica y el romanticismo literario aparecían fundidos en una síntesis liberal que en el Viejo Mundo era inconcebible. En efecto, en Francia y otros países, los pensamientos ilustrado y romántico eran antitéticos.

Si la frondosa labor intelectual del Siglo de las Luces podía identificarse con el fundamento de la modernidad política, social y humanística,

el movimiento romántico encarnará —especialmente en Francia— una respuesta a dicha modernidad radical, reivindicando para sí valores anclados en el pasado y sus glorias extensamente arraigadas en las tradiciones culturales monárquicas y católicas. En resumen, el legado ilustrado era revolucionario, mientras que el legado romántico era reaccionario.

De este posicionamiento resultaba que ambas corrientes de ideas fuesen en gran medida irreconciliables. Un ejemplo ilustra lo expuesto: cuando Chateaubriand llega a su exilio londinense en 1792, observa la gran divulgación que en el Reino Unido habían adquirido las ideas de *Las ruinas de Palmira* de Volney, cuya traducción inglesa circulaba con profusión ese mismo año; publicará entonces una primera respuesta a las tesis ilustradas, *Essais sur les révolutions* (1797), y tras su regreso a Francia, *Génie du christianisme* (1802). El *genio* de la cristiandad defendido por el noble bretón es la perfecta antinomia del *genio* de la razón en Volney. Detrás de los posicionamientos políticos a favor o en contra de la Revolución se distingue una oposición filosófica de relieve —racionalismo materialista vs. idealismo clerical— y se confrontan valores espirituales divergentes —ateísmo vs. deísmo— (Audidière *et al.*, 2006). Por todo esto, ambas tesituras resultaron irreconciliables en Francia, y en menor medida en el Viejo Mundo.

En cambio, en América del Sur la nostalgia por los valores del pasado no tiene curso —excepto en raros sectores ultramontanos—, pues la joven generación del 37 no puede volcar sus expectativas en el pasado, que remitía a la historia colonial y a la monarquía absoluta. Del conjunto de valores comunes al romanticismo, preferirán rescatar la herencia estética para desechar las posiciones políticas retrógradas. En este sentido, la generación de 1837 es fatalmente liberal y republicana, y entronca naturalmente con los valores propios de la Ilustración moderna. La adhesión a los ideales del pensamiento político ilustrado no les impidió frecuentar a los autores románticos, al punto de reconocerse en este movimiento que juzgaron moderno por la carga estética y subjetivista que preconizaba, sin sentirse obligados a defender los valores del pasado.

La primera generación de intelectuales rioplatenses eran liberales compelidos a mirar hacia el futuro. En el pasado había poco o nada rescatable, mientras que el porvenir era una promesa abierta, solo limitada por

sus propias aspiraciones estéticas, políticas y sociales. Desde luego, esta generación conocerá en Argentina las inmensas dificultades del ostracismo o del destierro político bajo el régimen rosista, pero aun este escollo mayor y el extenuante debate entre unitarios y federales no puso nunca en duda la confianza en el futuro. A pesar de las dificultades del presente, lo mejor no se situaba nunca en el pasado, sino, de modo inefable, en el porvenir. En otros términos, la fusión particular del legado ilustrado y del romanticismo, impensable e inviable en Francia, será la primera adaptación de ideas importante realizada por los intelectuales nativos. En este dispositivo de importación cultural, el orientalismo desempeñaba un papel anexo, secundario, que solo podía tener una ascendencia estética, hasta 1835, y desde entonces, una incipiente y fragmentaria lectura política. En efecto, las reflexiones en torno al despotismo oriental se intuirán pertinentes para conceptualizar la tiranía local de Juan Manuel de Rosas.

Domingo F. Sarmiento fue el primero en aplicar este esquema orientalista a la comprensión de la realidad social y política argentina. Sus testimonios sobre la colonia francesa de Argelia afianzan la dirección ya desplegada en el *Facundo* e inaugurada en otros escritos anteriores (Gasquet, 2007, pp. 73-99). Pero sus nociones orientalistas, como las de Esteban Echeverría y Juan Bautista Alberdi antes que él, eran rudimentarias, de tercera mano. Cumplen una exclusiva función ideológica en su esquema político-discursivo; sin embargo, a Sarmiento le cabe el mérito de ser el primer intelectual argentino que dejó un testimonio escrito sobre su breve incursión maghrebí.

En este sentido, hasta el libro de Pastor S. Obligado, *Viaje a Oriente, de Buenos Aires a Jerusalén* (1873), no se verificará ningún esfuerzo determinante por parte de los rioplatenses en distinguirse de la vulgata orientalista europea. Oriente encarnaba un universo demasiado lejano y exótico como para poder ser asimilado sin las mediaciones culturales de la Ilustración y el romanticismo. Obligado, que conoció París en los días sombríos que siguieron a la guerra franco-prusiana y los sucesos revolucionarios de la Comuna de París (1871), no podía aceptar de forma acrítica la supremacía europea en la mirada occidental sobre el Oriente. A su paso por Egipto y Palestina, reflexiona sobre la responsabilidad de las potencias europeas en la región, ya sea como invasoras o como injerentes. Amén de las

observaciones realizadas *in situ*, Obligado dispone del mismo bagaje intelectual que aquellos que le precedieron, pero con la suma del positivismo.

Lo que con Lucio V. Mansilla había crecido como una tenue sospecha intuitiva, con Obligado se verá ya confirmado: desde América no se podía tener la misma visión sobre el Oriente que desde Europa. No solo porque el Levante no era el depositario exclusivo de todos los males del mundo (el despotismo, la ignorancia, el atraso, la indolencia de sus pueblos), males que el viajero observaba asimismo en todos los países del Viejo Continente que visitaba, sino porque el Oriente comenzaba paulatinamente a encarnar otra idea diferente que no se contentaba con la repetición de clichés. Oriente era ahora un mundo de sabiduría, de conocimiento a todos los niveles, cuna de civilizaciones y de religiones.

La dificultad mayor consistía en poseer las llaves adecuadas para penetrar esos misterios desde una región periférica como la ocupada por Argentina y Sudamérica. La dificultad idiomática (la ignorancia casi completa en lenguas orientales, semíticas o el sánscrito) era la primera, pero no la única. Otros obstáculos, insuperables en el corto plazo, eran la ausencia de especialistas locales en civilizaciones orientales con un adecuado conocimiento de la historia y las religiones harto complejas de aquellas civilizaciones milenarias.

Si bien Obligado es el primero que enunció críticas y diferencias respecto al orientalismo europeo (Gasquet, 2007, pp. 135-165; 2008, pp. 21-35), anticipando por mucho las críticas finiseculares de Eduardo Wilde, era también consciente de que el despliegue de una nueva mirada sobre estas regiones no podía crearse sin un arduo acompañamiento de instituciones académicas y científicas, de las que entonces el país y la región carecían por completo. Obligado recuerda cómo la Inglaterra victoriana —vector de la civilización occidental— echa mano de todos los recursos de la ignorancia y la superstición popular de los egipcios con la intención de impedir la construcción del canal de Suez, finalmente inaugurado en 1869. Más tarde, la existencia de este mismo canal será el elemento desencadenante de la ocupación británica de Egipto, en 1882.[24] Dicho canal

[24] La toma de Egipto por el Reino Unido marca un hito en la conquista colonial europea de África, dando pie poco después a la Conferencia de Berlín (del 15 de noviembre de 1884 al

constituía un punto neurálgico esencial para el control imperial británico de las rutas marítimas hacia las Indias orientales y el Extremo Oriente. Las misiones de exploración científicas estaban protagonizadas exclusivamente por europeos y algunos pocos pioneros norteamericanos en la materia. Los hombres de la generación de 1880 ignoraban aún todo sobre las culturas y literaturas de los pueblos de Oriente.

Los textos clásicos orientales

Dichos textos fundadores de las literaturas y las civilizaciones de Oriente también arriban a Argentina por obra de la tradición académica europea. Estos documentos tardarán mucho tiempo en abrirse paso en el medio cultural y editorial local. Podemos identificar una serie de obras clásicas adscritas a este legado, que los especialistas europeos comienzan a exhumar a principios del siglo XVIII y a lo largo del XIX. Estos títulos son, por orden cronológico de introducción en el Río de la Plata: *a)* el anónimo de *Las mil y una noches*; *b)* el *Ramayana* de Valmiki; *c)* la *Bhagavad-Gita*, incluida en el *Mahabharata*, y *d)* las *Rubaiyat* de Omar Khayyam. La llegada de estos textos a Sudamérica se realiza en forma desordenada, de modo a menudo azaroso y a la par de los descubrimientos en filología oriental del Viejo Mundo. A la serie podemos añadir los *Cien poemas* de Kabir (1915) y un célebre anónimo hindú, el *Panchatantra* (1908), que es la fuente principal de la adaptación arabo-persa conocida con el título de *Calila y Dimna* (*La antigua versión castellana*, 1915; Báidabâ, 1948).

Abordaremos estas conocidas obras clásicas según el orden cronológico en que dichos textos fueron descubiertos por Occidente y no según su antigüedad filológica. Trataremos de elucidar en la medida de lo posible su llegada al Río de la Plata para comprender los factores que inciden en su divulgación cultural local y regional.

---

26 de febrero de 1885), que consagra el reparto colonial europeo de dicho continente hasta la Primera Guerra Mundial que, con la derrota de los Imperios alemán y otomano, redistribuye las posesiones de dichas potencias en África, y para los alemanes, la pérdida de sus posesiones en Oceanía.

El libro de Las mil y una noches

Según enuncian los especialistas, la penetración de este *opus magnum* de la literatura arabo-persa en Occidente es indeterminada. Comunmente, se acepta que la primera traducción íntegra de la obra fue realizada por el francés Antoine Galland al final del reinado de Luis XIV y publicada en doce volúmenes entre 1704 y 1717. Galland vertió al francés una versión árabe traída por él desde Alepo, Siria, manuscritos de los que salieron los primeros seis volúmenes. Los dos últimos tomos fueron editados en forma póstuma. Esta primera edición integral contó desde el comienzo con los favores del público. La obra se virtió con celeridad a otras lenguas europeas, al inglés y al alemán, aunque las editoriales propusieron a menudo compilaciones reducidas, parciales y mutiladas, cuando no simplemente censuradas según los parámetros culturales de la época, para no chocar las buenas costumbres. En 1789, un fraile español, Miguel de Sequeiros, entrega a la imprenta madrileña un volumen titulado *Los mil y un quartos de hora: cuentos tártaros*, que fue la primera traducción expurgada castellana. Allí se incluyó por vez primera el relato de los siete viajes realizados por Simbad el marino.

Desde entonces no dejaron de proliferar diferentes ediciones, todas realizadas con base en el trabajo inicial de Galland. Hasta donde hemos podido indagar, una versión íntegra española de la traducción de Galland se realizó en París, en 1838, publicada por el sello Editorial Rosa, aunque sin mención del traductor.[25] Dicha versión contó con numerosas reediciones durante varias décadas. Dos notables traducciones nuevas fueron realizadas en el siglo XX: la de Vicente Blasco Ibáñez, hacia 1916, que tomó como referencia la edición francesa del franco-egipcio Charles Mardrus (1916), y la hecha en 1960 por Rafael Cansinos-Assens (2011), vertida por primera vez directamente del árabe.

Se ha establecido fehacientemente que hubo otras vías parciales para la difusión de *Las mil y una noches* en Occidente, anteriores a la colosal labor de Galland. El arabista y traductor Juan Vernet menciona los casos

[25] Un ejemplar de esta edición se halla disponible en la Biblioteca Nacional de Francia, París. No encontramos, sin embargo, registro de ella en la Biblioteca Nacional de Madrid.

específicos de España e Italia: "nuestros autores renacentistas conocían los temas de varios de sus cuentos y [...] en la Edad Media Pedro Alfonso, Jacob den Eleazar de Toledo [siglo XIII] y otros introdujeron cuentos [...] que conocieron una amplia difusión en la Península, sin contar con los que llegaron a Europa por otras vías, como la italiana representada en el *Decamerón* [de Bocaccio]" (Vernet, 2006, p. XXIII; 1978, pp. 315-323). No queda claro, sin embargo, cómo estos cuentos desgajados de *Las mil y una noches* llegaron por caminos alternativos a Europa. Lo cierto es que gran parte de los relatos que lo componen pertenecen a la tradición oral y eran verdaderos pliegos de cordel recitados por los juglares en ferias y mercados itinerantes. Durante la Edad Media y el Renacimiento, estos debieron propagarse en el Viejo Mundo mediante el recitado de artistas populares que repetían las historias oídas en otra parte.

Lo señalado nos hace suponer que *Las mil y una noches* desembarca en las orillas del Río de la Plata de la mano de una de las ediciones españolas decimonónicas arriba mencionadas, o incluso en sus múltiples reediciones francesas. En ambos casos, durante casi dos siglos circuló exclusivamente la edición de Galland, en su versión inaugural (íntegra o abreviada) o en traducción castellana. No sabemos con exactitud cuándo y cómo ingresan estas versiones, pues no hay registros escritos sobre la obra entre los intelectuales rioplatenses sino hasta fines del siglo XIX.

A fines del siglo XIX, el célebre viajero y explorador británico sir Richard Francis Burton da a conocer su versión no censurada de la obra bajo el título de *The Book of the Thousand Nights and a Night*, cuyos primeros diez volúmenes aparecen en 1885 y los seis últimos entre 1886 y 1888. Esta versión también circuló pronto entre los círculos letrados porteños, como lo atestigua Borges por su padre. Burton era además conocido en Buenos Aires, donde había residido por un tiempo antes de tomar su cargo diplomático en Brasil. Aun así, no cabe duda, esta versión inglesa no fue la primera en difundirse en el Río de la Plata ni fue tampoco la más popular. La amplia difusión de la obra entre los escritores modernistas, que lo adoptan como una obra de referencia, confirma su extensa popularidad desde fines del siglo XIX.

El Ramayana *de Valmiki*

La célebre epopeya de Rama, atribuida al poeta Valmiki, es un cimiento fundamental de la antigua literatura india; escrita en sánscrito en el siglo III a. C., compuesta por veinticuatro mil versos divididos en siete volúmenes, relata la "marcha de Rama" (traducción literal del *Ramayana*) en su búsqueda y conquista de Sita, figura divina femenina que más tarde será su esposa y la madre de sus hijos, los gemelos Lava y Kusha, discípulos del sabio Valmiki. Rama es el séptimo avatar de Vishnú, y Sita, una encarnación divina de Lakshmi. Ambos constituyen los protagonistas de la epopeya.

Por fuera de la historia narrada, el *Ramayana* es una síntesis de la cosmogonía hindú, panegírico de la vida ideal a la que deben propender hombres y mujeres educados en el hinduismo. Rama es el primogénito de Dasharatha, rey de Ayodhya, quien lo designa como sucesor legítimo en el trono; sin embargo, por una promesa que había hecho a su segunda esposa, al final el rey nombra príncipe heredero a su segundo hijo, Bharata, y Rama es enviado al destierro. Conocida la intriga palaciega por los protagonistas, Bharata intenta convencer a su hermano mayor, Rama, para que retorne a la ciudad. Rama rechaza la propuesta. Tras el rapto de Sita por parte de Rávana, criatura maligna gobernante de Lanka, ambos se enfrentan y Rama lo ajusticia. Vuelve a Ayodhya con su amada Sita, pero esta sufre un nuevo destierro; allí dará a luz a los hijos gemelos de Rama, que crecen ignorando quién es su padre. Cuando en la edad adulta Valmiki pone a Sita en presencia de Rama, este vuelve a rechazarla. Frente a este nuevo desaire, Sita se suicida en público y su cuerpo es tragado por la tierra.

La primera noticia que tenemos de esta epopeya en las letras rioplatenses es la extensa reseña de la obra, escrita por Lucio Vicente López (1848-1891) y publicada en *La Revista de Buenos Aires* en dos entregas a fines de 1869 (año VII, núms. 78 y 79). Lucio era hijo de Vicente Fidel López y nieto de Vicente López y Planes; nació en Montevideo durante el largo exilio de sus padres (1840-1853), activos opositores al dictador Rosas. Con solo veintiún años redactó esta extensa reseña para la revista dirigida por Miguel Navarro Viola y Vicente Gaspar Quesada durante su primera época (1863-1871). La publicación de la reseña en un periódico destinado a ocuparse, según reza su subtítulo, a temas relativos "a la

República Argentina, la Oriental del Uruguay y la del Paraguay", es, por cierto, extraña. Desde luego, las vinculaciones de la familia López con los editores eran estrechas y se remontaban a la época en que Navarro Viola editaba *El Plata Científico y Literario* (1854-1855). Quizás estos vínculos expliquen la inclusión de esta insólita reseña en las páginas de *La Revista de Buenos Aires*.

En su crónica, López da cuenta de su reciente lectura del *Ramayana* en las traducciones francesa e italiana. En efecto, poco tiempo antes habían sido reeditadas la versión francesa de Hippolyte Fauche y la traducción italiana de Gaspare Gorresio. Aunque el reseñista no proporcione las referencias exactas, presumimos que leyó las reediciones de Fauche (1864) y la de Gorresio (1869). La de Fauche tuvo una primera edición en dos volúmenes en 1855 (París, Librairie A. Frank) y la de Gorresio fue publicada por vez primera en cinco volúmenes entre 1843 y 1850 (París, Stamperia Reale). La italiana no solo era la más antigua (vertida directamente del sánscrito), sino que la adaptación francesa fue realizada a partir de la edición príncipe italiana. Gaspare Gorresio realiza la primera traducción europea íntegra según el códice manuscrito depositado en la Scuola Gaudana de Turín. Las traducciones primigenias al inglés de Carey y Marshman (1806-1810) y al latín de Schlegel (1829-1838), eran ambas fragmentarias. Para ilustrar su estupefacción estética ante esta obra clásica sánscrita, López realiza en su extensa reseña la primera traducción castellana de muchos versos tomados de la edición de Gorresio.

López es consciente del hecho de que su propósito resulta excéntrico en el ámbito cultural rioplatense, más interesado en las disputas políticas intestinas que en los debates filológicos sobre la literatura nacional, europea y asiática. Alejado del discurso erudito y reconociendo su amateurismo, el valor fundamental que rescata el cronista en el *Ramayana* es de naturaleza estética. Escribe bajo la óptica de un simple lector cuya vocación es abrazar la literatura universal en una época en que la idea de universalidad comenzaba a desbordar las meras fronteras culturales del Nuevo y del Viejo Mundo. Su pluma era la de un neófito que debía vencer las reticiencias de sus lectores respecto a textos ámpliamente considerados como exóticos, percibidos como ajenos a la tradición letrada nacional. Asevera Lucio López:

> Tal vez más tarde después de haber hecho un número suficiente de lecturas podamos abordarlo con más confianza y con más valor. Hoy nos limitaremos a posar el pié en ese piélago de bellezas, y a marcar algunas de sus relaciones con la poesía universal (López, 1869a, p. 182).

El intento intrepretativo de López vincula el *Ramayana* con la *Odisea* de Homero, hilvanando la semblanza comparativa de los mitos fundadores de Occidente con el de Oriente, en un esforzado "vuelo a la fuente de sus orígenes".

Por su naturaleza mitológica, el *Ramayana* no puede ser asimilado —según Lucio López— a una simple descripción de acontecimientos seriados, como una mera sucesión de escenas fruto de la creación poética. Al contrario, sostiene que se debe privilegiar una lectura profunda, de clara intencionalidad filosófica. Pero este abordaje da vértigo a quien lo intenta —como él— armado herramientas rudimentarias: "filosofía extraña cuyo aspecto y cuya masa causa pavor y arrastra al espíritu a una alucinación completa haciéndole vagar en un mundo de ideas que le es enteramente desconocido e incomprensible" (López, 1869a, p. 183). Para el lector no iniciado, asomarse a este universo desconocido le provocaría una sensasión de estupor y perplejidad. López comprende que no debe conformarse con una sencilla lectura fenoménica del *Ramayana*, aunque penetrar la filosofía hindú le depara una suerte de vértigo existencial. La cosmogonía de la epopeya de Rama abraza el universo entero, desde Dios "hasta el último átomo animado de la materia" (López, 1869a, p. 183). Para orientarse en este laberinto ignoto, el reseñista requiere de llaves de acceso palpables, de una brújua eficaz; el paralelo que establece con la *Odisea* homérica será la clave para establecer una interpretación mínima de estos versos. En este sistema de correlaciones Rama es al *Ramayana* lo que Odiseo resulta para la *Odisea*, esto es, el determinante hilo conductor. La comparación interpretativa llega también a los autores y al espacio físico de ambas obras: Homero es Valmiki, Troya es Ceilán. Las huestes de Rama libran feroz batalla en las tierras de los Rakshasas, deidades demoníacas cuya morada es Ceilán (Lanka); las huestes griegas libraron igual combate en Troya. Los primeros tenían por misión arrancar a Sita del rapto de Rávana, los segundos debían liberar a Helena del enemigo. Para

López, el poéma épico hindú tiene la misma raíz cosmogónica binaria: la lucha del bien contra el mal, propia a todas las cosmogonías del mundo. Por eso, la analogía del *Ramayana* con la epopeya homérica se sustenta en el mismo denominador común: "la frescura ingenua, aquel amor a las tradiciones patrias" que tanto caracteriza a la poesía primitiva. Un elemento fundamental distingue ambas obras: el *Ramayana* es más que universal, es la "poesía del infinito" y, en cuanto tal es, según López, "más profunda, más vasta, más íntima que la poesía de Homero" (López, 1869a, p. 185).

La pluma de Homero es menos "atrevida" que la de Valmiki. Los personajes homéricos son como hermanos conocidos, un modelo asequible, con cualidades y defectos fácilmente identificables; los de Valmiki poseen en cambio un sesgo misterioso, un aura vaga que contribuye con mucho a su incompletud (aunque esto convenga ponerlo a cuenta del exotismo de la cosmogonía hindú en parajes americanos). "El *Ramayana* es como un gran cuadro [afirma], lleno de audacia en las ideas, y de intención en el plan" (López, 1869a, p. 185). Para López, la *Eneida* de Virgilio se sitúa en un plano inferior a las epopeyas de Homero y de Valmiki.

Otro elemento distintivo entre ambas es el panteísmo. El carácter panteísta resulta dominante en el *Ramayana*, mientras que en la epopeya helénica impera el panteón deífico. La obra de Homero se despliega al interior de límites más estrechos; la de Valmiki recoge en cambio la multiplicidad del universo de ideas, mitos, épocas, espacios y de acción. El factor panteísta será uno de los elementos fundamentales en el proceso de exploración orientalista que comienza a difundirse entre los nuevos letrados argentinos de fines del XIX, punto que abordaremos con mayor detalle más adelante. La atracción filosófica esencial del panteísmo se debe a su enseñanza moral: el hombre es un fenómeno transitorio, mero envoltorio fenoménico y carente de verdad; en cambio, "la humanidad es un fenómeno eterno, es decir encarnado en sí mismo, dando ser y vida a su propia materia" (López, 1869a, p. 190). Nadie es héroe si Dios no lo anima, y Dios solo insufla su aliento a sí mismo. Todo es Dios, porque Dios es todo. Con el principio del Mal el panteísmo crea su negación, para mejor evidenciar su lucha contra esta: la de los hombres destituidos de la divinidad universal.

Lucio V. López establece además otras comparaciones parciales con la poesía de Milton, los versos de Dante Alighieri y los cantos de Ossian,

cuya semejanza temática con el *Ramayana* son notables al abordar el Paraíso Perdido. También bosqueja algunos puntos en común con la Biblia cuando señala la similitud con *El libro de los reyes* y *El libro de Esdras*. En Ossian y Valmiki las pasiones se hallan bosquejadas con trazos gruesos, "sin recelo de herir el pudor del lector, desnudos como la naturaleza, sencillos como grandes" (López, 1869a, p. 189), pero la grandeza superlativa del *Ramayana* frente a las obras mayores europeas tiene que ver con su mayor libertad espiritual y su alcance universal. Los versos de Dante son "el eco del mundo de las expiaciones, del mundo sacerdotal y teocrático que juzga la vida", premiando y castigando las acciones del pasado; en cambio, "Homero es el cantor de los semidioses que preparaban el reino de la democracia, de la prepotencia y de la libertad individual" (López, 1869a, p. 191), alejado ya el vate griego de la transitoriedad del hombre y de la percepción panteísta del mundo. Aunque posea un carácter fatalista, el *Ramayana* no es la epopeya de un héroe o de un semidios, sino la épica de la humanidad entera, unida, "maniatada" a Dios por las propias leyes de su despliegue sobre la Tierra. Esta noción panteísta de Dios es indiferente y despiadada con el individuo, sujeto incompleto que es una mera encarnación fraccionada de Dios —como todos los otros elementos aislados del universo— y que no goza de mayores privilegios.

Miembro dilecto de la generación de 1880, Lucio V. López encuentra el modo de sintetizar la epopeya hindú con el acaecer decimonónico, expresando así sus vicisitudes rioplatenses:

> El *Ramayana* es una de esas obras gigantescas que reconcentran en sus profundos pliegues todas las maneras de pensar, todas las preocupaciones, todos los dogmas, todas las fantasías de una gran raza en los momentos en que se forma su nacionalidad (López, 1869a, p. 190).

En una época en que Argentina emprendía sus primeros pasos hacia la modernidad y estaba en busca de su identidad nacional, estas palabras suenan como un desiderátum en favor de una epopeya argentina de carácter universal. Dicho llamado es un presagio del *Martín Fierro* de José Hernández, cuya primera entrega será publicada en 1872, apenas tres años después de esta reseña. A pesar de colocar el acento en su valor estético, la

reseña de López evidencia que hacia 1869 existía una resonancia política específica de esta obra épica hindú en el ámbito local, eco remoto que se expresa en la obsesión sarmientina de lucha sin cuartel entre la civilización y la barbarie.

Lucio V. López rescata en estos términos el carácter contemporáneo de esta antigua obra sánscrita:

> ¿Qué es el *Ramayana*? La lucha exterminadora de las razas civilizadas de Ayodhuya contra los bárbaros de Ceylán y las costas del sur. La lucha del principio del bien contra el principio del mal, la lucha en fin de dos pueblos opuestos en costumbres, en usos y en religiones (López, 1869b, p. 358).

Aun cuando el reseñista evita realizar explícitamente una lectura política de la obra épica hindú, le resulta, sin embargo, imposible evacuar por completo esta dimensión crucial y termina aludiendo a su actualidad política dentro del campo intelectual local. El desiderátum en favor de una epopeya argentina debe desplegarse sobre este telón de fondo: la victoria del bien sobre el mal, el triunfo del proyecto civilizador sobre la barbarie, que debe culminar con la completa erradicación de esta.

La traducción castellana del *Ramayana* es muy tardía respecto a las principales lenguas europeas. La primera edición ibérica fue realizada por Carmela Eulate y editada como *El Ramayana de Valmiki* (1930; Barcelona, Araluce). La segunda traducción fue realizada en la Argentina por Juan Guixé (1945; Buenos Aires, Schapire), que es una selección de la edición francesa de Fauche. Otras ediciones son las de Juan G. de Luaces (1952; Barcelona, José Janés) y R. Ballester Escalas (1953; Barcelona, Mateu). Otra versión pertenece a Juan Bautista Bergua (1963; Madrid, Clásicos Bergua) y la más reciente de Roberto Frías (2010; Barcelona, Atalante).

La Bhagavad-Gita

Este texto sagrado del hinduismo, cuya primera traducción castellana aparece en Buenos Aires en 1893 con el título *La Bhagavad-Gita o el canto del bienaventurado*, fue editado por la Sociedad Rama Argentina, filial de

la Sociedad Teosófica Internacional.[26] En 1896 aparece una segunda traducción, *La Bagavad-Gita: poema sagrado*, edición preparada por el cordobés Emilio H. Roqué, que toma como referencia la versión francesa de Émile Burnouf (1861). Este mismo año aparece una tercera traducción del libro, realizada en Barcelona por José Roviralta Borrel (*Bhagavad-Gita*, 1896). La circulación de estas ediciones precursoras fue escasa, pero muestra fehacientemente el interés creciente otorgado a dichos temas por editores y lectores. Resulta evidente que la primera versión castellana es fruto de la rápida difusión de la doctrina teosófica de Helena Blavatsky, que tuvo amplia repercusión en los círculos intelectuales y políticos rioplatenses y sudamericanos.

Los setecientos versos de la *Bhagavad-Gita* constituyen un canto y son parte integrante del *Mahabharata*, texto épico fundador de la nación hindú, siendo apenas uno de sus grandes ciclos. La *Bhagavad-Gita* es el resumen de todas las enseñanzas upanishádicas,[27] por lo que a menudo se le designa —a imagen del *Cantar de los Cantares*— como el "Upanishad de los Upanishads", o texto sagrado por excelencia. La *Bhagavad-Gita* es la síntesis de dos doctrinas: el *sankhya* (la razón) y el *yoga* (la unión). El individuo que siga las enseñanzas de la *Bhagavad-Gita*, dice Fatone, "no debe limitarse a la contemplación ni desechar la acción: obrará, pero despreciando el fruto de sus obras" (Fatone, 1972b, p. 215).

Pero en el campo cultural argentino previo al Centenario estos debates de interpretación filológica sobre el texto hindú cobran otro sesgo. A los elementos señalados se suman factores locales. El movimiento de vanguardia modernista tiene un papel esencial, pues esta corriente estética empalma y se dinamiza con el nuevo espiritualismo finisecular. Dentro del espiritualismo modernista, un sitio especial ocupa la doctrina de la secta teosófica (Salazar Anglada, 2000, pp. 601-626), corriente fundada por Helena Blavatsky y otros mentores en Nueva York en 1875,[28] llega

---

26 Hay diferentes transcripciones ortográficas castellanas para la obra: *Bagavad-Gita*, *Bhagavad-Gîtâ* o *Bhagavad-Gîta*.

27 *Upanishad* es el término que se aplica a cada uno de los casi ciento cincuenta textos sagrados del hinduismo, escritos en sánscrito entre los siglos VII y V a. C. Literalmente significa "sentarse más abajo que el otro" en signo de respeto hacia las enseñanzas del maestro.

28 Dos miembros destacados de la cofradía iniciática norteamericana fueron Henry Steel Olcott y William Quan Judge.

al Plata hacia 1893 y se difunde ampliamente entre el mundo político y letrado. Se crea en Buenos Aires la asociación Rama Luz, suerte de círculo militante de la Sociedad Teosófica Argentina, por iniciativa del geógrafo Alejandro Sorondo. Pronto otros intelectuales se adhieren a la asociación, como el abogado Alfredo Palacios, el escritor Leopoldo Lugones, el matemático Carlos Encina (quien fuera decano de la Facultad de Ciencias Físicas-Naturales de la Universidad de Buenos Aires), la doctora Margarita Práxedes Muñoz (una defensora del positivismo comtiano) o incluso el joven José Ingenieros (Quereilhac, 2008, pp. 67-68). Cabe destacar que entre los siglos XIX y XX Lugones presidirá la asociación Rama Luz y colaborará con asiduidad en *Philadelphia*, el órgano de la entidad teosófica.

La elección de la versión francesa de Émile Burnouf para la primera traducción castellana de la *Bhagavad-Gita* quizá no sea un hecho fortuito. El académico galo, cuyo padre, Eugène Burnouf, fue discípulo de Chézy —el introductor de la filología sánscrita en Francia en el siglo XVIII—, es en el último tercio del siglo XIX uno de los más importantes propagadores de los estudios hinduistas en el viejo continente. Para él, la "sabiduría oriental" contenida en las escrituras sagradas de India constituye el mayor capital intelectual de la antigüedad. Dicho legado cultural inmenso, cuyo estudio apenas despuntaba en Europa promediando el siglo XIX, es el *arma de paz* con que Oriente conquista al Occidente. Esta nueva visión positiva de India y Asia, al menos en el plano intelectual, sustituye de a poco la mirada pesimista que había dominado al orientalismo europeo desde el siglo XVII. Esta larga etapa del orientalismo moderno estuvo hegemonizada por la percepción pesimista que se tenía de las sociedades y culturas orientales, opinión fundada en la creencia de que el rasgo dominante de esas naciones era el "despotismo oriental".

Las Rubaiyat *de Omar Khayyam*

Las *Rubaiyat,* o *Cuartetas*, de Omar Khayyam (1048-1131)[29] constituyen el otro pilar de las obras clásicas orientales, cuya difusión castellana

[29] Su verdadero nombre era Chiyath-ed-din-Abdul-Fattah Umar ben Ibrahim al-Khayyam, según aparece en su tratado de álgebra. Hay discusión en torno a la fecha de su nacimiento, que

comienza con el siglo xx. El vate persa fue conocido en su tiempo como astrónomo y matemático, y solo ocasionalmente como poeta. Se le atribuyen entre mil doscientas y dos mil cuartetas, aunque los especialistas suponen que muchas de ellas son apócrifas. Conocemos la historia de su rescate literario en Occidente a través de la empresa filológica de Edward Fitzgerald (1809-1883), quien entregó una primera versión inglesa en 1859. Esta primera edición fue, sin embargo, de tirada restringida, casi confidencial, y luego las sucesivas reediciones corregidas de 1868, 1872 y 1879 se situaron entre las obras favoritas del público victoriano. Estas primeras cuatro ediciones fueron supervisadas por Fitzgerald. La quinta edición (1889) fue póstuma y tiene escasas modificaciones respecto de la cuarta; fue hecha respetando los manuscritos dejados por el traductor.

Como sucedió con los otros textos clásicos orientales, la traducción castellana es tardía: la primera versión aparece en México en 1904 y se debe al empeño de Juan Dublan. En las dos primeras décadas del siglo xx otras versiones siguen a esta, le suceden la del español Martínez Sierra (Madrid, 1907), la del argentino Carlos Muzzio Sáenz-Peña (La Plata, 1914), la del mexicano José Castellot (Nueva York, 1916), las ocho estrofas del argentino Jorge Guillermo Borges (Sevilla, 1920), las veintidós estrofas de la española Carmela Eulate (Barcelona, 1921), la parcial del español Pedro Guirao (Barcelona, 1922), la del filipino Manuel Bernabé (Manila, 1923), otra parcial de Jorge Guillermo Borges (Buenos Aires, 1924), la apócrifa del peruano Ventura García Calderón (San José de Costa Rica, 1925), la íntegra yuxtalineal del argentino Joaquín V. González (Buenos Aires, 1926, que fue realizada en 1919) y la del argentino Francisco Propato (París, 1930).[30] De todas ellas quizá la más lograda y popular sea la de Muzzio Sáenz-Peña, retomada en una infinidad de reediciones por toda Iberoamérica, y cuya primera edición peninsular fue prologada en 1916 por Rubén Darío, quien de algún modo consolidó el prestigio que había adquirido dicha traducción.

---

también es señalada en 1048. Sus orígenes humildes no están en duda; en efecto, su nombre reza: Omar hijo de Ibrahim "fabricante de tiendas" [Khayyam] (Propato, 1930, p. 46).

30 Dublan (1904), Martínez Sierra (1907), Muzzio Sáenz-Peña (1914, pp. 225-232), Castellot (1916), Borges, J. G. (1920; 1924), Eulate Sanjurjo (1921), Guirao (1922), Bernabé (1923), García Calderón (1925), González, (1926), Propato (1930).

Al igual que había sucedido con los textos sagrados hindúes de la *Bhagavad-Gita* y el *Ramayana*, gran parte de esta amplia labor de difusión editorial del vate persa estuvo protagonizada por escritores adscritos al modernismo. Hemos señalado en otra parte, estudiando el orientalismo de Leopoldo Lugones (Gasquet, 2007, pp. 205-232), que el componente espiritualista de los modernistas estuvo fuertemente influenciado por la doctrina teosófica impartida por la ruso-británica Helena Blavatsky. A los teósofos se deben las primeras traducciones castellanas de la *Bhagavad-Gita*, como se señaló arriba. Ignoramos quién fue el traductor, pues la primera edición aparece rubricada con el pseudónimo Lotus. Conocemos asimismo las prácticas ocultistas del círculo modernista que acompañó a Rubén Darío (1968, p. 127) durante sus años en Buenos Aires y ocasionalmente en París.[31] La labor de Manuel H. Bernabé, poeta modernista filipino, es sumamente interesante, pues da cuenta del universo persa desde el propio Extremo Oriente. La traducción apócrifa de Ventura García Calderón es otro ejemplo de esto; el cuentista franco-peruano perteneció a la corriente estética modernista, y aunque la mentada edición costarricense jamás existió, muestra el atractivo y el prestigo que las cuartetas tenían para el conocido escritor, hecho que justificaba la invención de su traducción ficticia. Las entregas parciales de Jorge Guillermo Borges aparecieron en las revistas ultraístas —aunque difícilmente podamos adscribir al padre de Jorge Luis Borges a esta vanguardia— *Gran Guignol* y *Proa*, y la edición póstuma de Joaquín V. González, ajena a las movimientos vanguardistas, se encuadra claramente en la corriente filosófica de rescate espiritual panteísta propia de las primeras décadas del siglo xx, corriente a la que también perteneció Muzzio Sáenz-Peña. Por último, la traducción del mendocino Francisco Propato se encuadra en el intento

[31] Afirma en sus memorias el nicaragüense: "con Lugones y Piñeiro Sorondo hablaba mucho sobre ciencias ocultas. Me había dado desde hacía largo tiempo a esta clase de estudios [teosóficos] y los abandoné a causa de mi extrema nerviosidad y por consejo de algunos médicos amigos. Yo había, desde muy joven, tenido ocasión, si bien raras veces, de observar la presencia y la acción de las fuerzas misteriosas y extrañas que aún no han llegado al conocimiento y dominio de la ciencia oficial [...] En París, con Leopoldo Lugones, hemos observado en el doctor Encausse, esto es, el célebre *Papus*, cosas interesantísimas; pero según lo he expresado, no he seguido en esta clase de investigaciones por temor justo a alguna perturbación cerebral" (Darío, 1968, p. 127).

fallido de institucionalización académica de un Colegio de Altos Estudios Orientales en la Argentina. Su excelente labor crítica y literaria no fue recompensada, pues nunca contó con ninguna reedición aparte de la realizada en París. Estudiaremos en el capítulo 5 las traducciones detalladas de Dublan, Muzzio Sáenz-Peña, Bernabé y González.

El debate en torno a la interpretación de estos versos envuelve a especialistas y lectores desde la exhumación de la obra en Occidente. ¿Debemos leer dichos versos como una celebración báquica que invita a la polifonía politeísta, o el politeísmo es sustituido por un lato hedonismo? ¿La poesía de Khayyam es de sustrato místico y puede considerarse una emanación del sufismo, o vehicula una interpretación materialista sin mayor horizonte que el goce sensualista? ¿Cuáles son sus influencias teológicas reales: el dualismo zoroástrico, el neoplatonismo de algunos sufís ismailíes, la metempsicosis budista o la sujeción al Dios indivisible islámico?

Cada época ha privilegiado una interpretación hegemónica, aunque estas interpretaciones hayan sido a menudo divergentes. La apuesta tras estos debates es con frecuencia de talla, pues cada línea interpretativa apareja posicionamientos filosóficos, teológicos y políticos diferentes. Los doctores de la fe musulmana propiciarán una lectura pudorosa que expurga los versos de Khayyam de toda interpretación lineal; proponen que cuando el poeta canta al vino expresa en realidad su amor a Dios. Los defensores de la Persia antigua preferirán inscribirlo en la tradición del culto a Zoroastro. Los espiritualistas pretenderán invocar su celebración de un panteón polifónico. Los místicos invocarán su adhesión al sufismo. Los epicureanos defensores del ateísmo hedónico preferirán ver en los versos una lectura literal que aleja al poeta de todo dogma teológico para situarlo en los márgenes de la fe y verán en él un precursor de las filosofías del deseo.

Despotismo, orientalismo, colonialismo

Como hemos señalado más arriba, la reflexión en el siglo XVIII europeo acerca del despotismo oriental sentará las bases ideológicas y políticas necesarias para legitimar el nuevo colonialismo europeo en África, Asia y Oceanía. Si la Ilustración europea debía arrojar luz sobre el oscurantismo

preponderante en Oriente, y si esta misión pedagógico-cultural era sentida como una tarea imprescriptible del Occidente —en virtud de la cual la superioridad civilizatoria europea debía tener una misión tutelar en el mundo, ergo, la responsabilidad de educar al mundo en el espíritu científico—, se deduce que el despotismo era la causa de todos los males padecidos por Oriente, y el colonialismo europeo, su remedio radical.

Las nuevas empresas de conquista serán llevadas a cabo con este argumento tutelar, paternalista, insuflado de la superioridad de una civilización sobre otra. De tal modo, las potencias imperiales europeas no conquistan a otros pueblos ni los explotan, sino que les aportan el avanzado conocimiento científico moderno junto con el sistema de valores sociales y culturales propio del Occidente. La rapiña colonial toma visos de filantropía cultural y antropológica con el mismo celo que un estudiante avanzado vela sobre un camarada rezagado.

Aunque se presente bajo una forma equitativa, el intercambio cultural de la conquista es siempre desequilibrado y tendencioso. De este vínculo no solo se sacan ventajas comerciales, industriales, militares y políticas, sino también ventajas intelectuales y culturales. En este sentido, la práctica tutelar del colonialismo es fáustica: no solo se dispone del cuerpo sometido, sino también del alma del sujeto colonizado. El pueblo sojuzgado entrega sus riquezas materiales y asimismo su riqueza espiritual, aculturándose con la incorporación de valores exógenos en su seno.

Sin embargo, esta relación es más compleja que la de la parábola de la caverna entre el amo y el esclavo. La relación de dominación es una larga construcción que trasciende la simple coherción militar, sobre todo en un mosaico de culturas, lenguas y religiones como el continente asiático. En este sentido, el caso de India es ejemplar. Desde Vasco de Gama, portugueses, holandeses, franceses, daneses e ingleses se sucedieron en tentativas de control del subcontinente, con magros resultados y éxitos parciales. Ninguno de estos países logró penetrar la idiosincracia nativa y comprender la enorme complejidad cultural del país, que representó un escollo más avezado que el mero control militar y comercial. Si el poder colonial británico se consolidó durante más de dos siglos en toda la región, mucho le debe al cambio de estrategia instaurada por su primer gobernador. Citemos extensamente a Vicente Fatone:

> Warren Hastings, el primer gobernador general, fue quién inició el conocimiento de Oriente y de su cultura. Un buen europeo tiene que ser, sobre todo en Oriente, un buen políglota, según la expresión de Sylvain Lévi: "La lengua es la única herramienta capaz de desmontar el íntimo mecanismo del pensamiento". Eso comprendió Hastings, al disponer que fuesen traducidos los antiguos textos legales de la India. Pero los europeos no comprendían sánscrito ni los indios conocían inglés: hubo que recurrir al persa, a la mediación del Cercano Oriente, que era el único lazo de unión posible entre los dos mundos. Si se aspiraba a gobernar Oriente, era indispensable saber cómo Oriente quería ser gobernado. Y así se fundaron, con una finalidad que primitivamente fue política, los estudios indianistas. Hastings lo confesó con franqueza al ofrecer la traducción de aquellos textos legales: esperaba que esas páginas señalasen "el camino para gobernar a este pueblo con facilidad y moderación, de acuerdo con sus propias ideas, instituciones y prejuicios". Por la misma razón Hastings ayudaba a William Jones a fundar la Sociedad Asiática de Calcuta. Mientras esa sociedad no diese sus frutos, no podía considerarse consolidado el imperio inglés en la India (Fatone, 1972a, pp. 363-364).[32]

La ingente labor de los orientalistas occidentales era una pieza fundamental del mecanismo de dominación colonial, pero no la pieza maestra. Los primeros expertos indianistas se formaron en contacto con los pandits, y mientras ese contacto no prosperase, toda empresa de conocimiento europea sobre el Oriente estaba condenada al fracaso. La clave estaba en el conocimiento mutuo de las respectivas idiosincracias, pero esto suponía un previo intercambio linguístico en ambos sentidos. El año clave es 1858: entonces se fundan las primeras tres universidades del subcontinente en Calcuta, Bombay y Madrás. Ese mismo año, la reina Victoria acepta a India como colonia británica. Prosigue Fatone:

> [El] éxito estaba asegurado mediante la adopción por los europeos, de un instrumento de expresión oriental y, por los orientales, de un instrumento de expresión europeo [...] Los europeos necesitaban estudiar a Oriente; pero

[32] Se trata del texto de una conferencia dada en el Colegio Libre de Estudios Superiores, en Buenos Aires, el 17 de junio de 1940.

> Oriente comprendió en seguida que necesitaba estudiar a Occidente. La ampliación del panorama histórico tuvo, pues, dos direcciones; y la que más consecuencias determinaría sería la de Oriente hacia Occidente [...] Mientras unos y otros no dispusiesen del nuevo instrumento de expresión, se considerarían mútuamente bárbaros: en la India, un bárbaro es un *mleccha*, uno que balbucea, que no sabe hablar (Fatone, 1972a, pp. 364-365).

La acción que permite el acercamiento de ambos mundos es esencialmente política y en segundo plano académica, pero la situación colonial instaura un desequilibrio político mayor difícil de colmar. Los especialistas de Oriente paulatinamente comienzan a observar el inmenso terreno fertil que se abre ante ellos. A mediados del siglo XIX, esta situación desproporcionada empieza a cambiar. Poco a poco, en Europa se levantan nuevas voces que llaman la atención sobre el cuantioso legado cultural ignorado por Occidente, con lo que los especialistas deben adoptar una posición más recatada y humilde. No se trata ya de enseñar a estos pueblos, sino que se puede y debe aprender de estas culturas. Esta noción de aprendizaje se convierte entonces en un imperativo para académicos y hombres de letras. En una conferencia pronunciada por Burnouf en 1861 —cuando en paralelo editaba su nueva traducción de la *Bhagavad-Gita*— el sanscritista hace este llamado:

> Hemos llegado a un punto en donde podemos afirmar sin exageración: el profundo conocimiento de las lenguas, antiguas y modernas, es imposible sin el estudio del sánscrito. Este axioma no puede escapar de ahora en más a ningún erudito; todos lo reconocen [...] Pues aquellos que desdeñan la ayuda que el Oriente hindú les aporta, deben persuadirse que cada día perdido en esta empresa los relega respecto de aquellos que saben sacar provecho de él [...] El griego y el latín, sin los que nuestras lenguas modernas resultan inexplicables, parecen oscuros sin la comparación con la lengua de la India que los ilumina con tanta vivacidad (Bournouf, 1861, pp. 6-7).

Según Burnouf, a la paciente labor filológica y gramatical, en aquel entonces aún incompleta, errática y colmada de lagunas, debe seguirle un intenso esfuerzo de comprensión y conocimiento histórico, con la finalidad

de elaborar una cronología y periodización históricas comparativas de carácter verdaderamente universal.

Los fundamentos de la divulgación mística: del espiritualismo ecléctico a los círculos teosóficos

A lo largo de todo el siglo XIX, el espiritualismo constituyó uno de los componentes esenciales del pensamiento ecléctico argentino y sudamericano. Esto fue estudiado en detalle por Arturo Andrés Roig en 1972. En su obra *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, proporciona la siguiente definición del término *espiritualismo*, que debemos diferenciar de modo tajante de las prácticas ocultistas y espiritistas.

> Por "espiritualismo" entendemos una corriente de ideas, así denominada por Juan Bautista Alberdi [en *Mi vida privada*] y que incluye todo el conjunto de tendencias y doctrinas que tradicionalmente han sido entendidas como inmediatamente anteriores a la aparición del "positivismo", movimiento este último constituído en parte sobre materiales provenientes de aquellas doctrinas y en parte como rechazo de las mismas.
>
> Este "espiritualismo" podría también recibir de modo genérico el nombre de "romanticismo", aun cuando esta denominación ofrece [...] algunas dificultades [...] En contra de lo afirmado por la historiografía filosófica argentina [Korn] de principios de siglo [veinte] nos hemos visto por otro lado llevados a mirar el proceso del "espiritualismo" como una larga evolución que abarca el siglo XIX casi entero y que se extiende en sus últimas manifestaciones, sin interrupción, hasta las primeras décadas del siglo XX (Roig, 1972, pp. 7-8).

El espiritualismo así definido, en estado puro, es un ingrediente intelectual que en el Plata, a lo largo del siglo XIX, es extremadamente raro. Korn señaló las singularidades del neorromanticismo argentino a fines del XIX. Este, a diferencia de su par europeo, que mantuvo vivo el idealismo en numerosas cátedras universitarias, en el medio local se extinguió durante varias décadas con la entrada avasallante del cientificismo positivista. Asimismo, en su retorno finisecular, el neoespiritualismo vernáculo

muchas veces se combinó con otras corrientes de pensamiento europeas antitéticas: el racionalismo, el positivismo —en sus diferentes declinaciones—, el naturalismo, el krausismo. El sustrato ecléctico de la formación intelectual sudamericana combinaba elementos que en el Viejo Continente hubieran sido escandalosos, pues se pensaban antagónicos.

El pensamiento rioplatense es desde sus comienzos el resultado de una hibridación. El primer ejemplo de esta fusión lo observamos en la generación de 1837 con la superposición de la tradición romántica y del racionalismo ilustrado. La configuración periférica del desarrollo intelectual tras la independencia reforzó esta combinatoria azarosa de elementos contrarios. Estos podían ser asimilados con relativa armonía por las jóvenes generaciones intelectuales, arrojando un resultado que distaba de la mera copia de modas intelectuales ajenas. Los atributos y especificidades de tradiciones contrarias podían hallar refugio y nueva vida en las orillas del Río de la Plata.

Si bien sobran ejemplos de repeticiones rígidas de los esquemas importados desde Europa, dichos valores se fundieron a menudo en un esquema de pensamiento acuciado por necesidades propias que superaba la simple imitación de modas culturales. El espiritualismo, en la definición dada por Roig, desempeña esta función de hibridez como un espacio específico de la reflexión nacional: delinear con retazos intelectuales ajenos un esquema de pensamiento adaptado al contexto local y regional. Nuestra tarea, entonces, no será la de elaborar una nómina de las malas repeticiones aportadas por epígonos mediocres, por cierto cuantiosas; procuraremos, en cambio, observar los elementos originales que asoman tras la nebulosa de escritos locales redactados "a la manera de" las escuelas europeas, pero que denotan un esfuerzo de adaptación local cuyos fulgores pasaron inadvertidos para la historia cultural. Estos elementos son hoy los indicios palpables de una lectura sesgada y renovadora.

A su modo, la doctrina teosófica se propuso colmar esta flagrante laguna comparativa en el plano teológico. Las armas a las que recurrió no son las de la ciencia positivista, ni aquellas de la historia de la religión, ni las del estudio comparativo de las religiones, sino la íntima convicción de que hay un sustrato espiritual común a todas las creencias religiosas. Los teósofos elaboraron este vasto programa de comprensión transcultural y

panteológico desde una posición de creyentes. El comparatismo religioso está inscrito como el segundo propósito de toda sociedad teosófica: "fomentar el estudio comparativo de las religiones, filosofías y ciencias" (*Revista de la Sociedad Teosófica del Uruguay*, 1924, p. 1). Esta tarea debe ponerse al servicio de la fraternidad humana por encima de los diferentes credos, razas, sexos o castas, lo cual constituye la primera finalidad de esta doctrina. La teósofos defienden el principio fundamental de la libertad de pensamiento, esto es, de la libertad de culto y de creencias individuales, dando público conocimiento de las mismas, pero sin el derecho de imponer sus convicciones a los demás.

El tercer principio de esta escuela es la idea de que existen fenómenos inexplicables en la naturaleza y en el hombre, cuyos misterios intentan revelar. Dicho propósito los aparta radicalmente de la epistemología científica. Los cientificistas y los positivistas sostienen, al contrario, que si bien hay múltiples fenómenos a los que la ciencia aún no puede dar respuesta, dichos fenómenos podrán ser explicados científicamente cuando el desarrollo de la investigación reúna las condiciones necesarias (históricas, sociales y técnicas) para poder hacerlo en el futuro. El espiritualismo y la teosofía propugnan que siempre habrá fenómenos inexpugnables a la ciencia, pues son de una naturaleza diferente y no están sujetos a una explicación racional, sino a una espiritual. Allí donde los cientificistas ven un elemento de sujeción intelectual o de sugestión psicológica (individual o social), los espiritualistas piensan delimitar el terreno irreductible propio a la mística humana, cuyo destino es escapar a todo intento de reducción racionalista. Esta tesitura espiritualista no solo responde a ciertos fenómenos humanos, sino que también se aplica a ciertos fenómenos de la naturaleza (aunque su enumeración resulta siempre vaga y difusa).

Por esto debemos comprender la ascendencia de ambas visiones como un juego de contrapesos que buscan equilibrarse, sin entrar en la afirmación de la pertinencia de unas y otras posiciones. De este modo observamos que la corriente espiritualista satisface una serie de expectativas espirituales en una época (la segunda mitad del siglo XIX) en la que el positivismo se difunde hasta ganar terreno y credibilidad en todas las disciplinas científicas. La emergencia social del espiritualismo puede explicarse como un regreso a los valores humanos que el racionalismo

materialista a menudo olvidaba u, otras veces, abordaba como la encarnación de supersticiones ancestrales que deben ser erradicadas por cuanto son meros resabios de la alienación teocrática. Constatamos que allí donde el positivismo triunfa a la luz del día, el espiritualismo se propaga en los repliegues oblicuos de la creencia cientificista.

Nos interesa, entonces, explorar la hipótesis de que ambas corrientes de pensamiento constituyen las dos caras de una misma medalla. De hecho, muchos espiritualistas fueron también vectores del cientificismo triunfante. Entre otras personalidades conocidas —como Alejandro Sorondo o José Ingenieros—, este sincretismo "ciencia-espiritualidad" lo ilustra Alfredo L. Palacios, futuro primer diputado socialista de América (electo en 1904) que, al igual que Leopoldo Lugones, se adhiere a la Sociedad Teosófica en 1898 (López, 2004, p. 52). El socialismo científico no excluía aquí al espiritualismo. En el contexto argentino finisecular, ambas tendencias no eran percibidas por todos los actores del campo cultural y político como excluyentes; las fronteras entre ambas doctrinas eran con frecuencia porosas y lábiles. Cualquiera que sea la evaluación final de la teosofía, estos ejemplos muestran que había una expectativa creciente entre los hombres letrados por explorar universos allende las fronteras de la ciencia y del racionalismo.

El caso de José Ingenieros, uno de los pilares del positivismo argentino, es elocuente al respecto. Oscar Terán señala cómo desde fines del siglo XIX, cuando Ingenieros editaba *La Montaña* con Lugones, el cientista social propulsaba dos tipos de experiencia: una que pasaba por la modificación del sistema conceptual mediante el cual se intentó sacudir a una sociedad inmóvil (poco después, en 1900, Ingenieros abandona su militancia en el Partido Socialista), y otra que implicaba una suerte de combate intimista contra el conformismo burgués (encarnado por el liberalismo triunfante de 1880) mediante la reivindicación del "alma bella". Quizá la sorprendente filiación de Ingenieros con el idealismo formaba parte de esta estrategia intimista que conjugaba la resistencia frente a los valores materialistas con un idealismo genuino. En realidad, este paso puede explicarse como una reformulación de las creencias elitistas. En efecto, los jóvenes Ingenieros y Lugones compartían una visión de la historia y la humanidad que ponía el acento en el desarrollo de sus élites, únicas capaces de tirar hacia arriba

a las masas, mudas o inaudibles, y casi siempre prejuiciosas. Solo que el elitismo político y estético entonces se complementó con el elitismo espiritual (de corte idealista). Ambos amigos representaban la conciencia desgarrada de esa intelectualidad "que no hallaba ni cauces integradores en el proyecto hegemónico ni tampoco un sujeto social en el cual encarnar su deseo de revolución" (Terán, 1986, p. 24). El desarrollo intimista del "alma bella" en su variante artística o del idealismo social y político no eran otra cosa que una alternativa de repliegue espiritual frente a la homogenización burguesa de los valores sociales.

En un registro semejante, la adscripción teosófica de muchos intelectuales como Lugones o Palacios representaba una posibilidad más de revuelta elitista frente a las ideas dominantes del capitalismo liberal. Ulteriormente, Ingenieros escribe un conocido ensayo en el que establece un primer balance de la gran guerra europea tras las primeras semanas de conflicto. En "El suicidio de los bárbaros", Ingenieros anuncia en 1914 un debilitamiento inexorable del eurocentrismo. Con esta guerra, Europa enterrará definitivamente los valores feudales propios de una civilización que, a pesar de la modernidad, estaba consustancialmente arraigada —social y políticamente— en el antiguo régimen. De esta interpretación, Ingenieros deduce que la conflagración internacional es una tragedia afortunada: trágica por el enorme coste humano, pero asimismo bienhechora porque tras ella se iniciaría un nuevo capítulo de la civilización occidental. Esto resulta más sorprendente por cuanto Ingenieros fue un europeísta tenaz; no obstante, en este ensayo, una porción considerable de la civilización europea aparece englobada dentro de la barbarie. Las bases para una difusión del espiritualismo —aunque este término recubra realidades disímiles, como el humanismo, el idealismo, una visión preponderantemente estética, un camino íntimo o incluso místico del hombre y del mundo— encontraban vientos favorables dentro del ámbito intelectual cientificista.

Ingenieros y Lugones acogieron en *La Montaña* algunos escritos importantes de Rubén Darío, como el poema "Metempsicosis" en el número uno. Ingenieros, el sociólogo, frecuentó los círculos literarios modernistas participando activamente en la institución cultural El Ateneo y asimismo en las revistas *El Mercurio de América* y *Atlántida* (Loprete, 1976,

pp. 44-45; Lafleur *et al*., 2006, pp. 48, 49-51, 66).[33] Cierto denominador común identificaba a las corrientes estéticas modernistas con las vanguardias anarquistas, al menos hasta comienzos del siglo xx: el rechazo al *establishment* y a todos aquellos elementos que representasen la mediocridad burguesa. Lugones publica al filo del siglo xx el artículo "Nuestras ideas estéticas" (1901) en la revista teosófica porteña *Philadelphia*. Un examen del texto nos permite avizorar la filiación entre la sensibilidad poética modernista y los planteamientos teosóficos que el cordobés defendía en aquella época.

El punto de partida lugoniano son los conceptos de *belleza* y de *emoción estética*, aplicados desde luego a la poesía, pero asimismo extensivos a las artes en general. En esta primera reflexión estética del vate aparecen encaramadas, como al trasluz, su visión del mundo y los complejos vínculos del universo con el hombre. La crisis finisecular es otro de los puntos de partida de su discurso y alude a la crisis espiritual *fin-de-siècle* palpable en el mundo letrado, que los simbolistas y parnasianos galos designaron bajo la etiqueta del decadentismo, y cuyas premisas fueron retomadas por los modernistas. Desde estas bases, Lugones afirma su búsqueda de la unidad espiritual, que según él tiene su fundamento en la emoción estética y cuya expresión última se halla en la belleza poética. Directa e indirectamente, Lugones esboza el balance del deterioro espiritual de su época, cuando el *mainstream* cultural de la nación estaba ocupado en defender la consagración definitiva de Argentina en la senda del progreso, por entonces asimilado exclusivamente con el progreso material.

Los vectores ideológicos responsables de esta visión hegemónica de la cultura fundada en la riqueza eran el positivismo filosófico y su traducción política práctica, junto a la idea de laicización a ultranza de la sociedad. Esta ideología del progreso materialista dejaba poco espacio a las cuestiones meramente espirituales y, ergo, a los artistas, la poesía y los poetas, quienes —cuando no la desdeñaban— de cierta forma dilapidaban la acumulación de riquezas. En 1910, cuando Lugones publica *Prometeo,*

---

[33] *El Mercurio de América* (1898-1900) fue fundada y dirigida por Eugenio Díaz Romero tras el cierre de *La Biblioteca* (1896-1898), dirigida por Paul Groussac. José Ingenieros, que había nacido en Palermo, Italia, estuvo a cargo de la sección bibliográfica "Letras italianas".

un proscripto del sol con ocasión del Centenario, el vate explicita su postura con las siguientes palabras:

> La verdad es que tenemos muy descuidado el espíritu. Confundimos la grandeza nacional con el dinero que es uno de sus agentes. Hemos puesto nuestra honra en el comercio, olvidando que, por su propia naturaleza, el comercio puede llegar a traficar con nuestra honra (Lugones, 1962, p. 778).

El idealismo espiritualista defendido por Lugones encuentra eco seguro en los vestigios románticos del pasado, que era la única forma de oposición genuina al materialismo vacuo impuesto por el positivismo. Lugones deriva esta formulación de la unión interior de los escritos de Helena Blavatsky, de quien conocía especialmente *La doctrina secreta* (1888), obra sobre la que el cordobés despliega su teoría poética. La unión espiritual debe realizarse en acuerdo armónico con el universo, recorriendo en un vaivén permanente el camino dialéctico de la interioridad a la exterioridad. En palabras de Salazar Anglada:

> el poeta encuentra en el idealismo de las milenarias filosofías orientales de base pitagórica, rescatadas ya desde el romanticismo incorformista, una forma de diálogo consigo mismo y con ese otro mundo que está fuera de él y que ve a lo lejos como un extraño: el Universo (Salazar Anglada, 2000, p. 610).

Esta unión íntima y su relación con el afuera (el universo) constituye la esencia misma de la intuición poética y su ideal de belleza. Por eso, tras los conceptos estéticos modernistas hallamos sobreimpresas, en la pluma lugoniana, nociones propias de la doctrina teosófica. El ritmo del verso y el poema se proyectan en el ritmo del universo, ambas se acoplan, dialogan y son reflejos especulares. Esta unión procede mediante un pensamiento de tipo analógico, propio de las concepciones hermenéuticas, principio que hace converger el mundo celeste con el terrestre. La música que encierra la poesía es en defintiva la música del universo. Esto había sido propuesto poco antes por Rubén Darío en su prólogo a *Ensayos profanos* (1899). En coincidencia con el poeta nicaragüense, el joven Lugones de "Nuestras ideas estéticas" reafirma esta analogía como principio poético, lo que

constituye el fundamento primordial de la metáfora: "La gran ley de la analogía [dice Lugones] en virtud de la cual 'lo que está arriba es como lo que está abajo', tiene su formulación en la metáfora, alma de la poesía" (Lugones, 1901). El poeta es entonces un creador de analogías que explican el mundo desde su óptica, suerte de intermediario entre el universo celeste y el bajo mundo terrestre. En esta concepción mística el poeta es un *passeur*, artífice de esta unión espiritual entre su universo íntimo y el cosmos. De este modo, Lugones se posiciona claramente dentro del idealismo filosófico, pues acorde con sus conceptos estéticos, el mundo no resulta solo de la combinatoria racional de las leyes naturales, leyes que estarían incompletas sin el aporte determinante del artista y del poeta: sin la intervención creadora de estos, no habría unión posible.

Como lo veremos más tarde respecto a Joaquín V. González, tras estos conceptos estéticos de Lugones se vislumbra un fuerte sustrato panteísta, muy en boga en algunos círculos intelectuales incorformistas de la época. El panteísmo sostiene que Dios es la totalidad del Universo y que todos los elementos que componen el universo son Dios; por lo tanto, el culto y la creencia en un dios único es presuntuosa y vana, pues induce a posicionamientos existenciales y espirituales erróneos, cuando no trágicos.

Lugones y otros correligionarios modernistas reivindican y reafirman las concepciones panteístas como una manifestación más de rebelión y anticonformismo frente a las ideas hegemónicas del positivismo racionalista,[34] que expulsaba a la espiritualidad tildándola de superchería retrógrada, de resabios supersticiosos y otros adjetivos descalificantes, por juzgarla sustancialmente inconciliable con los ideales del estado moderno, liberal y laico. La creación poética escapa a la razón, y, como arena entre las manos, rehúye a cualquier intento capaz de reducirla a sus premisas lógicas. La sugestión hermética es el elemento genuino de la palabra poética, siempre inasible por fuera de la emoción que suscita.[35] Las interpretaciones decodificadoras, polisémicas e infintas la alejan definitivamente de

---

34 El crítico italiano Allegra (1985, pp. 142-144) estudia el caso de Lugones y su componente teosófico al interior del modernismo ibérico.

35 En la misma dirección, afirma mucho después Octavio Paz: "El universo es una escritura cifrada, un idioma en clave [...] Cada poema es una lectura de la realidad; esa lectura es una traducción; esa traducción es una escritura: un volver a cifrar la realidad que se descifra. El poema

todo emprendimiento racionalista; en cambio la solidarizan con la espiritualidad mística, la iniciación ocultista, el hermeneutismo divino de los cabalistas y los principios sufistas de comunión directa del hombre con Dios: "En efecto [enuncia Lugones] místico es todo aquel que ha llegado a la unidad con el gran Ser [...] Ahora bien, el arte, por ser panteísta, es místico" (Lugones, 1901, pp. 177-178).

Dos aspectos se insinúan como elementos perturbadores de las concepciones estéticas idealistas del joven Lugones, asociados con su derrotero biográfico: *a)* la melancolía del poeta, y *b)* el factor contemplativo propio del artista decadentista. La primera es una suerte de entusiasmo agónico o entusiasmo invertido, que, como en los románticos de comienzos del siglo XIX, cobra de repente un valor positivo tras siglos de ignominia. La melancolía es aquí una variante de la ascesis. A pesar de que Lugones le infunde una carga vital a la melancolía, esta no llega nunca a ser una expresión genuina de la sensibilidad positiva del mundo, pues dicha concepción poética expresa más las dudas que la confianza en el universo espiritual y psicológico del poeta. El segundo subraya el hecho de que todo goce estético es un acto contemplativo, lo que se concilia mal con la acción (política, artística o discursiva), en la que el propio escritor estuvo comprometido duranta toda su vida (con los avatares que lo condujeron del anarco-socialismo hasta las posiciones nacionalistas y fascistas de los años treinta). Esta contradicción entre una existencia contemplativa como aspiración estética y una biografía marcada por la prosecusión de objetivos políticos (aunque estos fuesen inestables y cambiantes) resume la diferencia elemental que separa la poesía espiritual de Almafuerte, por ejemplo, con la de Lugones.

Cierto, estos son elementos discordantes entre la vida y la obra de Lugones que no presumen nada respecto a otros notables escritores y pensadores de la época. Son muchos los itinerarios que conducen, en este *fin-de-siècle*, a que diversos intelectuales abracen la espiritualidad mística de corte panteísta. Un caso notable lo tenemos con el mencionado Joaquín V. González, quien, aunque por sus convicciones políticas se situaba en

---

es el doble del universo: una escritura secreta, un espacio cubierto de jeroglíficos. Escribir un poema es descifrar al universo solo para cifrarlo de nuevo" (Paz, 1974, pp. 108-109).

el campo conservador, se adhirió a las creencias panteístas y desempeñó —en su acción política— un papel reformista de primer orden dentro del *establishment* liberal. Por encima de estas figuras contrapuestas, debemos destacar el hecho de que hacia fines del siglo XIX se instaura en el campo intelectual argentino una serie de nuevos factores que abrirá las puertas a una nueva espiritualidad (aun cuando los valores políticos que las sostenían eran a menudo contradictorios). Dichos valores espiritualistas, cuya inspiración orientalista había recorrido los matices filosóficos del idealismo y del positivismo, constituían un *air du temps* insoslayable en el mundo cultural de la época (en literatura, arte y filosofía): la generación de intelectuales, que sobrellevando el eclecticismo político se aprestaron a festejar el Centenario, empezaba a anclar sus miradas en elementos exógenos de la cultura occidental y europea. Estos nuevos horizontes son testimonio flagrante de un inconformismo creciente dentro del ámbito letrado. Aunque muchas de estas figuras estuvieron asociadas al *establishment* político, la insatisfacción espiritual era palpable. Baste mencionar que autores como Arturo Capdevila, Ricardo Güiraldes y Salvadora Medina Onrubia[36] abrevaban entonces en esa "fuente de juventud espiritual" llamada Oriente como paso ineludible en la búsqueda de universalidad.

[36] El caso de Medina Onrubia es ilustrativo del impacto que la teosofía mantenía en el medio literario sudamericano en los años 1920.

4. Arabescos y chinerías en el imaginario modernista de Leopoldo Lugones*

¡Japonerías! ¡Chinerías! Por lujo y nada más.

Rubén Darío, *Azul*

Yo soy como un sueño que viene de Oriente,
Sobre un dromedario cargado de aromas y perlas de Ormuz.

Francisco Villaespesa, "Kasidas"

para mí, un hombre que vuelve del Japón es siempre interesante […]
Viene del país de los dragones, de las cosas raras
y de las gentes que parecen caídas de la luna.

Rubén Darío, prólogo a *De Marsella a Tokyo*
de E. Gómez Carrillo

El modernismo y su visión del Oriente

La corriente modernista hispanoamericana encuentra en la temática oriental una de sus fuentes de inspiración principales, aunque no la única.

* Este texto apareció originalmente como: Gasquet, A. (2007). Arabescos y chinerías en el imaginario modernista de Leopoldo Lugones. En *Oriente al Sur, el orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt* (pp. 205-232). Eudeba.

El orientalismo a menudo se inclina por el helenismo y el neoclasicismo, que conjuntamente motivaron los versos de los primeros modernistas. La crítica abunda en torno al modernismo y en varias ocasiones se ha ocupado de la temática orientalista, deteniéndose fundamentalmente en las obras de Rubén Darío, José Juan Tablada, Arturo Ambrogi y Enrique Gómez Carrillo (Tinajero, 2003; Hajjaj Ben Ahmed, 1995)[37]. Sin embargo, esta crítica ha desatendido el estudio del tema oriental en Leopoldo Lugones (1874-1938), cuyo protagonismo en el modernismo y su vasta producción abreva en dicha fuente orientalista.

No nos extenderemos sobre la participación del joven Lugones junto con Rubén Darío en el movimiento modernista, hecho extensamente documentado. La labor crítica referida y otra menos específica puede dividirse en dos grupos: *a)* aquellos que proponen que el motivo oriental en los modernistas obedece en forma casi exclusiva a una voluntad de evadirse de la realidad hispanoamericana, procurándose inspiración en áreas y culturas exóticas. Esta crítica caracteriza al orientalismo modernista como un epifenómeno tardío del romanticismo francés (Chateaubriand, Lamartine, Nerval), que buscaba además copiar a las escuelas simbolistas y parnasianas (Verlaine, Mallarmé, Leconte de Lisle, Heredia) y las novelas exóticas galas (en especial Pierre Loti). Esta lectura apenas ve en los modernistas americanos una voluntad exagerada de escapismo afrancesado, cuya imitación orientalista era servil y reproducía el sustrato ideológico de sus modelos europeos; *b)* aquellos que más recientemente observan que el motivo oriental en los modernistas no fue mera copia apresurada del modelo europeo y que aportó elementos constitutivos originales, aunque, por cierto, no desprovistos de ambigüedades. Esta crítica se detiene a estudiar los particularismos del modelo orientalista modernista comparándolos con los de sus pares europeos, y concluye que en varios aspectos determinantes el modernismo se distancia en forma notable de la visión colonial e imperialista del Viejo Mundo. Esta tesis es defendida con inteligencia por Araceli Tinajero, quien constata que los modernistas inauguraron

[37] Más acotados son los trabajos de Morán (2005, pp. 383-407), Asuero (2004), Min (1981, pp. 284-301), Cardwell (2002, pp. 307-330), Correa Ramón (2000, pp. 93-108) o Djbilou (2000, pp. 121-130).

una línea de apropiación del Oriente diferente a la realizada por la élite letrada hispanoamericana hasta los positivistas —en consonancia con la europea—, lo que abre un discurso crítico hacia las convenciones del orientalismo occidental, prejuicioso, de signo negativo y marcado por el interés colonial. En lo esencial, el orientalismo modernista es visto, desde esta óptica, como una lectura periférica —la hispanoamericana— sobre otra periferia —la asiática—, lectura que logra sustraerse parcialmente a la gravitación del discurso orientalista eurocéntrico.

A nuestro juicio, ambas tendencias de la crítica soslayan aspectos verdaderos y otros puramente arbitrarios. La falencia de estos esquemas interpretativos puede resumirse del siguiente modo: el primero pasa de largo sobre los elementos más creativos y originales del orientalismo modernista; no puede apartarse de la idea de que los epígonos modernistas son mera copia devaluada de sus modelos europeos; mientras que el segundo tiene un alcance parcial porque la certeza de las tesis defendidas solo rige para el discurso modernista que se ocupa del Extremo Oriente (China y Japón) y no del mundo islámico.

Creemos que es imposible realizar un equitativo balance de los aportes orientalistas del modernismo sin asumir que el motivo orientalista posee dos vertientes, a menudo observables en un mismo autor: *a)* el orientalismo que se ocupa del Magreb y el Levante, y *b)* aquel que se ocupa de los países del Asia oriental. Esta divisoria también puede corresponder a un criterio confesional y no geográfico; es decir, por un lado, las culturas musulmanas *(a)*, y, por otro, las culturas derivadas del hinduismo, del budismo y del confucianismo *(b)*. Aceptada esta disociación, puede observarse que en la primera vertiente los modernistas reproducen mayormente el discurso europeo, con muchos de sus clichés y prejuicios negativos, mientras que en la segunda vertiente el discurso modernista se diferencia, en efecto, del discurso eurocéntrico expresándose de modo original en su forma y contenido.

Según nuestra interpretación, el discurso orientalista de los modernistas es claramente bifronte y de ningún modo unívoco, pues su caracterización depende de la enorme versatilidad geográfica abarcada por el Oriente (de Marruecos y África del norte hasta el extremo asiático). Esta dualidad quizá se explique por razones extraliterarias y de índole sociológica: la

América hispánica decimonónica, en busca de modelos externos para su propia modernización política, social y económica, encuentra cierta semejanza con el modelo modernizador extremo oriental (parcialmente en el caso chino, con sus enclaves de desarrollo litoral de tipo colonial, pero especialmente en el ejemplo nipón), que pautan vías de desarrollo diferentes al modelo secular europeo.

En dicho contexto, los modernistas —junto con un positivista como Eduardo Wilde— distinguen entre el Oriente islámico —árabe, otomano, persa—, el subcontinente indio y el Extremo Oriente. El primer modelo, el islámico, no encarnaba ninguna esperanza de modernización secular y permanecía aferrado a un armazón teológico estrecho, mientras que el segundo era observado como dinámico, industrioso y de espíritu más tolerante. Por esta razón, los modernistas reproducen los clichés europeos relativos al Magreb y al Medio Oriente. Al contrario, el beneplácito con que es evaluado el proceso de "modernización en la tradición" emprendido por los Meiji en Japón, o por la colonización británica en India, era visto como antinómico respecto al esquema quietista y antisecular del mundo islámico. Los elementos repudiados en la cultura medioriental eran semejantes a aquellos de los que se buscaban distanciar dentro de la tradición cristiana: la sobrecarga asfixiante de la religión en un mundo que procuraba avanzar hacia el laicismo secular, hacia la separación de la Iglesia y el Estado —fundado en el predominio de la razón y donde las convicciones religiosas pertenecen a la vida privada de los individuos—. Japón, lo hemos visto con Bulnes, encarnaba una alternativa de tolerancia práctica, si no antirreligiosa, al menos más fácilmente asimilable al laicismo, con la ventaja adicional de no pertenecer al ámbito cultural occidental. Los ejemplos asiáticos ilustraban en definitiva que una modernidad no europea era posible, adaptando los mejores elementos de la ciencia positiva occidental, pero sin perder los valores humanistas y espirituales representados en las tradiciones locales.

No se debe olvidar además que los modernistas se oponían con fervor al avance *urbi et orbi* del positivismo, cuyo triunfo veían con alarma, pues representaba el triunfo de la técnica y el materialismo, contrarios a los principios humanista y espiritualista. Los modernistas reanudaron vínculos con la vertiente antiilustrada del romanticismo —sobre todo francés—;

la Ilustración había engendrado el materialismo racionalista, que a su vez había culminado en el programa del industrialismo positivista, al precio de evacuar el humanismo.

Pese a la rápida divulgación del modernismo literario, este movimiento fue un fenómeno circunscrito a las élites letradas hispanoamericanas que jamás aspiraron a escribir para un público vasto. Uno de los signos distintivos del modernismo fue distanciarse de modo elitista del resto de la sociedad. Los modernistas habían desarrollado un agudo sentido selecto de la misión que les incumbía; finalismo que en los casos de Darío y Lugones fue flagrante. Este distanciamiento de la plebe fue a menudo observado como "el poeta que busca evadirse" a cualquier precio de la realidad. Y para quien pretende evadirse, el lugar imaginario escogido no debe ser ni banal ni vulgar. El orientalismo de los modernistas funcionó dentro de este horizonte: es una excusa para la exploración de la belleza, materializada en el culto del exotismo. Los parajes exóticos eran vistos como originales y por esto mismo atraían a los poetas modernistas.

El modernismo hispanoamericano no solo abreva en la literatura francesa, sino que tiene otras fuentes importantes: la considerable influencia de la tradición orientalista ibérica —el tema mozárabe y los románticos peninsulares— y el enorme impacto desde el siglo XVIII de *Las mil y una noches*, en las traducciones clásicas de Galland, Mardrus, Lane y Burton, que han reforzado el modelo narrativo de la princesa Scherezada (Borges, 1992, pp. 107-138; *Las mil y una noches*, 2006). Esta obra habitó el imaginario de los modernistas, al punto que el crítico Abdellah Djbilou refiere lo siguiente:

> Abd Al Razzaq Karabaka, indignado ante la nociva influencia de Scheherezade, escribe: "Mi señor, el Oriente; ellos hablan —y son veraces— de Scheherezade… Scheherezade… y aquí calla el Oriente sin convicción, pues sabe que esa hechicera de *Las mil y una noches* ha traído este odioso conocimiento. Es la turbia personalidad pródiga, inútil, corrompida y sangrienta. O más exactamente: la mujer, el vino, el oro y la sangre. Este es el Oriente en la opinión de algunos escritores de Occidente. Y ello es así, hasta esta misma hora, hasta este minuto por obra de la criminal Scheherezade" (Djbilou, 1986, p. 44).

La distorsión introducida por la propagación en Occidente de *Las mil y una noches*, que el imaginario modernista hereda sin cuestionarla, entronca perfectamente con la estética de los nuevos poetas hispanoamericanos. Estos solo buscaban recrear una *actitud* moderna, definitivamente despreocupados por el criterio de veracidad que dicho imaginario podía traslucir. La cuestión de la autenticidad y veracidad del mundo oriental era por completo ajena a la tesitura modernista, que solo buscaba causar un efecto de evocación exótica en su lector. Poco les importaban los problemas humanos, políticos y sociales por los que atravesaba el mundo musulmán decimonónico. Scherezada encarnaba aquella imagen reductora y estetizante, la de los lujosos palacios (piénsese en la expresión popular "el lujo asiático") e intrigas cortesanas, alejadas del tumulto y del bullicio de las multitudes árabes e islámicas, que reconfortaba el sentimiento de aristocratismo intelectual que los propios modernistas tenían de sí mismos.

La visión imaginaria del Oriente que poseían los modernistas hispanoamericanos, ampliada poco después a la península ibérica, se refuerza tanto más porque pocos de ellos tomaron contacto directo con el mundo islámico y con el Extremo Oriente. Y aun cuando viajaron por estas regiones, esta experiencia fue siempre episódica, pasajera y superficial. Sus opiniones no tenían asidero sobre la realidad de estos pueblos, ni estaban refrendadas por la vivencia personal. Rubén Darío y Pío Baroja solo visitaron por breve tiempo la ciudad de Tánger (en aquella época bajo control español); el español Villaespesa solo incursionó en Orán; Zayas Beaumont viajó únicamente por Turquía, y Lugones no pisó ninguno de estos sitios. José Juan Tablada y Efrén Rebolledo solo visitaron Japón; Arturo Ambrogi también viajó por el Imperio nipón y fugazmente estuvo en China. El único de todos ellos que conoció bien ambos Orientes (es decir, el Magreb, el Levante, India y el Extremo Oriente) fue el guatemalteco Enrique Gómez Carrillo.

Si bien resulta evidente incluir al guatemalteco como parte del movimiento modernista, este ocupa un lugar y un rango muy especial. En primer lugar, no fue ni poeta ni literato, sino cronista y periodista; en segundo lugar, fue un viajero profesional y no un turista ocioso. No viajaba ni como becario, ni en misión oficial o diplomática, lo hacía en el estricto marco de sus reportajes para la prensa. Por ejemplo, las crónicas japonesas

fueron publicadas regularmente en *La Nación* de Buenos Aires, y visita Marruecos y el Magreb enviado por el periódico madrileño *ABC* (Hajjaj Ben Ahmed, 1995, pp. 513, 463; Gómez Carrillo, 1906a; 1906b; 1926). Desde luego, esto no invalida las apreciaciones de sus estampas orientales, ceñidas en cierta medida al criterio de veracidad y que elaboran una cierta distancia crítica con el discurso eurocéntrico. Estas resultan, por ejemplo, de motivaciones bien diferentes a las que podía tener José Juan Tablada para viajar por Japón. Gómez Carrillo se inscribe más en la tradición de los grandes reporteros internacionales —como lo serán con posterioridad Albert Londres o Joseph Kessel—, que en el canónico *mainstream* modernista. Sus crónicas de viajes estaban fuertemente condicionadas por el público al que iban destinadas, constituido en orden decreciente por sus lectores latinoamericanos, españoles y franceses. El crítico Aníbal González describe su función de mediador cultural de este modo:

> Los escritos de Gómez Carrillo sirvieron para propagar entre sus lectores un cierto tipo de vida: frívolo, mundano, *bulevardero* [...] era "nuestro hombre" en París, un mediador literario capaz de representar a Hispanoamérica ante Francia, a la par que representaba a Francia para Hispanoamérica (González, 1983, p. 165).

El guatemalteco buscaba captar el "alma de los países" por los que viajaba, con una prosa pulida y sutil que procuraba una sensación positiva en sus lectores.

Estas limitaciones y condicionamientos del orientalismo modernista no borran, sin embargo, su principal acierto, esto es, cierta toma de distancia crítica evidente respecto al modelo europeo, aun cuando repite muchos de sus clichés. Esto lo ilustraremos enseguida con la obra orientalista de Lugones. En palabras de Djbilou, "el orientalismo modernista es quizá el único movimiento que ha mantenido una actitud más noble frente al mundo oriental" (1986, p. 47), pues aun reproduciendo muchos prejuicios occidentales, los modernistas se alejan radicalmente de los subterfugios imperiales y coloniales subyacentes a los textos orientalistas europeos. Inclusive cuando los modernistas americanos esgrimen imágenes idílicas y distorsionadas del verdadero mundo oriental, procuran siempre

hacer un retrato estético en general positivo de estos pueblos y aceptan cierto relativismo cultural, sin el cual el exotismo se disiparía.

Poesía de ambiente orientalista

Señalamos que el Oriente de Lugones es completamente libresco, pues jamás viajó por esas latitudes ni tuvo nunca la intención de hacerlo. En primer lugar, constatamos que dentro de su vasta producción de polígrafo el tema orientalista es marginal, pues ocupa un espacio menor al que tiene en la obra de Darío, pero su exploración del tema oriental no es por ello menos densa y sustanciosa. Como en Espronceda, su indagación poética orientalista es siempre esporádica y nunca sistemática, con variaciones según su humor cambiante. Sus poesías orientales se hallan dispersas en diversos libros y en colaboraciones dispares. En segundo lugar, este pequeño corpus orientalista se articula con otra pasión mayor: el helenismo declarado del argentino, disciplina y temática que explorará con altos y bajos a lo largo de casi toda su vida, a través de sus versos, su prosa, el ensayo y la traducción (Fürstenberger, 2004, pp. 101-109).

Este último elemento merece algunas observaciones y precisiones. En primer término, helenismo y orientalismo a menudo se confunden en la literatura romántica europea. Se observa en las obras canónicas de Lord Byron y Chateaubriand: la pasión por Grecia —bajo poder otomano hasta 1827— constituía un capítulo importante de sus respectivas recreaciones orientalistas. Este modelo se perpetuará hasta bien entrado el siglo XIX, dentro y fuera de Europa, cuando el periplo oriental incluía rigurosamente una etapa por el mar Egeo. Esta noción de peregrinación helénica también se prolonga en viajeros argentinos como Lucio V. Mansilla, Pastor S. Obligado o Eduardo Wilde (Gasquet, 2007). Es con la erosión fehaciente del Imperio otomano, por un lado, y con el ascenso de los nacionalismos en Europa y el mediterráneo, por otro, como hacia fines del siglo XIX Grecia comienza a diferenciarse de la gran Turquía y el Oriente, para integrarse paulatinamente al Occidente europeo.

Puede observarse que en la vocación helenista de Lugones la referida distinción entre mundo helénico y universo oriental está ya consumada.

Esto se debe a dos razones principales. Primero, el contexto cultural, ideológico, político y social de comienzos de siglo xx es radicalmente diferente del que imperaba bajo la época romántica durante las primeras décadas del siglo xix. El ascenso de los nacionalismos europeos había llegado a su cenit y la noción misma de Occidente se fundaba ahora en ese legado común que era el pasado grecorromano de las culturas europeas. Desde la conferencia de Berlín (1885), en la que las grandes potencias europeas concertaron el reparto colonial de África y Asia, reivindicar la pertenencia de Grecia al Occidente era un prerrequisito ideológico indispensable para cualquier empresa colonial. Segundo, el neoclasicismo en Lugones también actuaba como base ideológico-cultural en su empresa de edificación del panteón literario argentino. Aunque dicha empresa no tuviese pretensiones coloniales como en los europeos, construir el panteón argentino tenía como prerrequisito inscribir la nación y la cultura argentina dentro de las tradiciones occidentales, cuyo fundamento era establecer el linaje grecorromano (Roger, 2004, pp. 111-119).

Observemos además otros dos elementos que identifican a Lugones con el orientalismo modernista desde el punto de vista generacional. Por un lado, la visión de conjunto que se desprende del Oriente en sus versos posee las características generales señaladas en el inciso anterior; es decir, apunta a un ideal de belleza exótica que acumula imágenes orientales como un arquitecto barroco acumula ornamentos con fines puramente decorativos. Los temas orientales son, en estas condiciones, simples pretextos para una estética cuyo valor central se construye en torno a la belleza exótica. El exotismo se define aquí como el recurso fundamental para crear un distanciamiento idealizante. Esto podemos ilustrarlo con una estrofa del soneto "En color exótico" de *Los crepúsculos del jardín* (1905):

> Con tu pantalla oval de enea rara,
> Tus largos alfileres y tus flores,
> Parecías, cargada de primores,
> Una ambigua *musmé* de Yoshivara (Lugones, 1980, p. 17).

El último verso introduce la belleza de la *musmé* (o mujer fácil) con la intención explícita de crear un alejamiento exótico, sin ninguna pretensión

de tratar a fondo dicho motivo oriental. Hemos visto en otro sitio que las *yoshiwaras* son las casas de citas japonesas (Gasquet, 2007, pp. 198-199). La imagen de la *musmé* no condena la condición del ejercicio de la prostitución, sino al contrario: idealiza su tarea como encarnación del ideal erótico femenino, positivándola con arreglo a un ideal estético.

La segunda observación tiene que ver con la intertextualidad constante que se verifica entre los poetas modernistas, quienes desarrollan un verdadero espíritu colectivo a nivel continental. Como los románticos, que se citaban y se celebraban entre ellos, los modernistas recurren a las mismas prácticas intertextuales. El soneto "En color exótico" pertenece a una serie titulada *Los doce gozos*, dedicados al modernista mexicano José Juan Tablada (Borges, 1965, pp. 85-86; Torre, 1943, pp. 181-220).[38] En estas condiciones, el guiño de la "*musmé* de Yoshivara" cobra otra significación, una referencia clara al orientalismo del propio Tablada que pocos años antes había viajado al Japón enviado por la *Revista Moderna* como cronista (Tablada, 1919)[39]. Desde luego, Lugones estaba al tanto de sus artículos sobre el Imperio del Sol, siendo el mexicano el primer modernista en haber viajado por el Extremo Oriente, antes que Arturo Ambrogi, Efrén Rebolledo y Enrique Gómez Carrillo.

Así, el viaje modernista fue una respuesta al viaje positivista; en este sentido, los modernistas criticaron todo aquello defendido por viajeros como Francisco Bulnes o Eduardo Wilde, que solo tenían ojos para sopesar los avances técnicos, sociales, sanitarios, educativos y jurídicos. Esta misión crítica del modernismo literario se verifica tanto en aquellos miembros que viajaron por el Oriente (Tablada, Ambrogi y Gómez Carrillo) como en aquellos que no lo hicieron (Lugones) o que viajaron de modo fugaz (Darío). Los que viajaron se desilusionaron con los signos evidentes de europeización de estos países, evolución que criticaron con denuedo. Se entristecieron observando que el alma tradicional de Oriente

---

38 Borges señala que los sonetos de *Los doce gozos* —en respuesta a una acusación de plagio por parte de Rufino Blanco-Fombona en detrimento de Herrera y Reissig—, antes de ser compilados en *Los crepúsculos del jardín*, habían sido publicados en revistas literarias argentinas de 1898. Esta precisión nos deja presumir que la dedicatoria a Tablada fechada en 1905 es posterior a la fecha de escritura de los sonetos (Borges, 1965, pp. 85-86; Torre, 1943, pp.181-220).

39 Las colaboraciones de Tablada fueron compiladas por él años después (Tablada, 1919).

se desvanecía rápidamente a favor de una modernización de tipo occidental cuyo impacto se verificaba en las actitudes cotidianas, en la vestimenta, en la organización del tiempo de trabajo, en el influjo cultural, en la producción, en la arquitectura, en el arte culinario, etcétera. Quienes no viajaron pintaban en sus poemas y ensayos un universo Oriental por completo idílico, que correspondía únicamente con sus deseos de exotismo y no remitía en nada a la realidad concreta de esos países. Observadas de cerca, ambas actitudes —de crítica y de idealización— son en el fondo complementarias porque parten del mismo modelo abstracto.

Sobre las poesías orientalistas de Lugones, declara Borges:

> Su predilección por el *Libro de las mil y una noches* y por la poesía islámica se refleja en *Las tres kasidas*, y en ciertos poemas narrativos: *Romance del rey de Persia*, *Tonada*, *El beso*. El ropaje exótico no debe engañarnos; Lugones está mucho más cerca de estos poemas que, por ejemplo, de los ejercicios descriptivos que cultivó en las *Odas seculares* (Borges, 1965, pp. 44-45).

Pero el examen de Borges no es exhaustivo. Lugones compone once poesías con tema oriental, siete son poemas breves o sonetos ("El oriente", "La sobremesa", "Kasida I", "Kasida II", "Kasida III", "La palmera", "El hombre orquesta y el turco") y los restantes son poemas narrativos ("Los dos jardineros", "Romance del rey de Persia", "Tonada", "El beso"). Estos poemas fueron publicados en diversos volúmenes de poesía entre 1917 y 1928.[40]

Los tres primeros emplean imágenes trilladas del Oriente, con abundancia de palmeras, dromedarios, beduinos y oasis. Todas estas imágenes comunes traducen no solo una visión idílica del mundo árabe, sino también numerosos prejuicios, como lo constatamos en "La sobremesa" (Djbilou, 1986, p. 75):

---

[40] La compilación de la casi totalidad de estos poemas se encuentra en *Diwan modernista* (Djbilou, 1986). Nuestras citas pertenecen a este volumen, excepto alguna mención especial donde se señala entre paréntesis el libro original al que pertenecen.

Es la hora en que a los hadjis el camellero da
la voz de alto en nombre de Alá.
Parece que en la unánime sumisión de rodillas
y de jarretes en cuclillas,
con inmemorial fatalismo
el desierto se aplana sobre sí mismo.
Derrama el dromedario la llanura infinita
en la bolsa de arena de su joroba,
mientras un cardo metafísico, arroba
su misticismo islamita.

Las alusiones al "inmemorial fatalismo" y al "misticismo islamita" (¡del dromedario, no del beduino!) son significativos del empleo de los clichés orientalistas que refuerzan la idea del tiempo detenido y del supuesto inmovilismo inherente a la sociedad musulmana. Nótese la implícita similitud entre el desierto y la llanura. Esta simple comparación demuestra el desconocimiento de los desiertos africanos o asiáticos por parte de Lugones, pues estos raramente son llanos. Ahora bien, ya hemos señalado que la veracidad no era una preocupación esencial de los modernistas. Los poemas "El oriente" y "Las tres Kasidas" no requieren ningún comentario, pues son breves versos intrascendentes de índole evocativa y amorosa respectivamente (Lugones, 1917, p. 69; 1969b, pp. 79-81). "La palmera" es otro poema de amor declamatorio apenas alusivo al ambiente oriental: "Y que con deleite blando, / hasta el nómade versátil / va en la dulzura del dátil / sus dedos de ámbar besando" (Lugones, 1969a, pp. 64-65).

Vale la pena en cambio detenerse en "El hombre orquesta y el turco", pues el tema orientalista se asocia aquí a la poética pueblerina y localista argentina. Este poema describe la viva impresión dejada en el imaginario infantil de dos personajes ambulantes en la campiña cordobesa, quizás en Villa María del Río Seco, pueblo natal de Lugones: un músico, el hombre orquesta, que ejecuta su número en la feria, y un tendero ambulante o mercero, el turco, que vende sus productos vociferando y compitiendo con el músico. El Oriente aparece declinado aquí con el tema de la inmigración turco-otomana en la Argentina de fines del siglo XIX y los oficios que estos hombres desempeñaban según sus orígenes: el músico "Que se

llamaba Pascual / Y era oriundo de Basilicata" (Djbilou, 1986, p. 89), al norte de Calabria; el turco, apelativo genérico dado en Argentina a los inmigrantes sirio-libaneses, ejerce de mercero ambulante, un oficio tradicional de su comunidad. Su descripción reúne en unos cuantos versos los elementos propios de la visión idílica del Oriente modernista, pintando al mercero como un beduino de la urbe americana, cuya estampa fantástica surge ante los niños del pueblo como salida "De *Las mil y una noches* / (Porque ya sabíamos algo de Aladino / Y de Simbad el Marino; / Aunque para nuestra fábula campesina, / Uno era el Niño Ladino / Y el otro se llamaba Sinibaldo Medina)" (Djbilou, 1986, p. 88). La menuda grey infantil se deslumbra y se atemoriza con la presencia del mercero turco, cuya descripción detallada retoma enteramente el tópico del despotismo oriental:

> ¿No llevaba consigo hasta ese turco
> De las manos tatuadas con crecientes azules,
> Que desplegaba prodigiosos tules
> Y tenía en la ceja un terrible surco
> De verdugo de sultán,
> Como aquel que en la estampa que él mismo vendía,
> Con despiadada herejía
> Le cortaba la cabeza a San Juan?
> (Djbilou, 1986, pp. 88-89).

Es notable la gran condensación de prejuicios que trasuntan estos pocos versos, en donde los "prodigios" de Oriente van unidos al "pavor" que sus emisarios despiertan en el imaginario de los niños rioplatenses. Las manos tatuadas de "crecientes azules" aluden con poco disimulo a la fe islámica del mercero, cuyo "terrible surco" en las cejas lo eleva a la condición imaginaria de "verdugo del sultán", fantasía que, para los cándidos ojos infantiles, se confirma con la estampa en donde el verdugo musulmán le corta la cabeza a San Juan. Esta imagen reproduce y amplifica el ancestral temor (y desconfianza) del Occidente cristiano hacia el Oriente musulmán, la pesada sombra de las guerras de religión y el combate cultural entre modelos presentados como irreconciliables.

Dos de los cuatro poemas narrativos son instructivos al respecto, pues ilustran la peculiar alquimia modernista que combina el atractivo por el exotismo estético de Oriente junto con los clichés del despotismo, que infunden temor y desconfianza hacia esta cultura percibida como antinómica de los valores occidentales.

"Los dos jardineros" relata la suerte diversa de dos jardineros de Irak (Djbilou, 1986, pp. 180-183). La triste historia del ilustre Mutakabar, horticultor de Bagdad, que tras haberse beneficiado de los favores del califa (que lo nombra "gran visir de los jardines"), cae en desgracia y es ejecutado por haberse atrevido a robar el secreto de los tulipanes del serrallo del sultán. Y la feliz historia del piadoso Mutawadi, pobre labrador campesino para cuyo funeral se construye el mausoleo más florido de todo el islam. El punto de unión de estos dos destinos es la arbitrariedad del monarca. En el primer caso, el califa tirano, tras haber elevado a Mutakabar al rango de visir, lo condena a ejecución por el robo de los tulipanes; en el segundo, reparando en la anónima vida del bondadoso Mutawadi, lo premia con la construcción de una tumba única en prodigios florales. El exceso y la desmesura extremos son los artífices del arbitrio intempestivo del califa, lo que refuerza la idea de un Oriente legendario gobernado por frágiles pasiones y capaz tanto de las mejores como de las peores acciones.

El "Romance del rey de Persia" avanza en la misma dirección que el anterior, a la consolidación del imaginario del despotismo oriental.[41] El rey de Persia, taciturno y melancólico debido al infundado amor que siente por una princesa cristiana cautiva en su palacio (vendida por un corsario), ordena a sus visires, el letrado Nisalmulmulk y el probo Abdul Hasán, que convoquen a los mejores poetas del reino para ver cuál de ellos es capaz de disipar sus pesares amorosos con el encanto de sus versos. Dispone que el poeta que logre su cometido sea recompensado con

[41] Este romance está dedicado "al Emir Emín Arslan, descendiente de los reyes persas". Este periodista llegó a Argentina como diplomático otomano y se radicó en Buenos Aires, donde fallece en 1943. Dirigió la revista literaria *La Nota* (1915-1920), en la que colaboraron escritores modernistas y posmodernistas, como Leopoldo Lugones, Enrique Rodó, Alfredo Palacios, José Ingenieros, Baldomero Fernández Moreno, Carlos Ibarguren, Alfonsina Storni, Ricardo Güiraldes, entre otros. Arslan fue un gran difusor del orientalismo en los círculos porteños, habiendo publicado numerosos libros y panfletos sobre Oriente (Gasquet, 2015, pp. 287-317).

"el tributo de dos años / de la Siria y del Irak, / y lo que dos más rentaren / las gabelas de la mar" (Lugones, 1969c, p. 83). Nisalmulmulk convoca primero al bardo Firdusi (935-1020), cuyos versos decepcionan al rey. El visir trae a la corte luego a Omar Khayyam (1048-1131), que tampoco encuentra el remedio poético adecuado para el monarca, a este le sigue el poeta Hafiz (1325-1389) y más tarde viene otro llamado Sadí (1213-1291). El resultado es el mismo.[42] El rey exclama a sus visires y a su corte: "¡A qué me cantan la dicha, / la gloria y la libertad! / ¿No ven que me estoy muriendo / y que no quiero sanar?" (Lugones, 1969c, p. 94). A pesar de su decepción, el monarca recompensa a cada uno de los sucesivos poetas con importantes riquezas (tres talegas de oro fino, seis de plata y un traje de ceremonias "como mejor no lo habrá"). Nisalmulmulk comienza a temer por su vida tras tantas desilusiones de su rey. El letrado se prosterna con resignación esperando la sentencia fatal y le dice a su rey: "—Toma, señor, mi cabeza / Si eso te puede agradar. / Bien lo halla el rey, que dispone / que el verdugo venga ya, / y el verdugo comparece, / dócil a su voluntad" (Lugones, 1969c, p. 95). Pero instantes antes de cumplirse la sentencia, se oye en el patíbulo un lejano y dulce "Canto de amor y pena, / perdido en la soledad", cuyo sibilino fraseo "Algún pastor invisible, / lo iba entonando quizás" (Lugones, 1969c, p. 95). El rey detiene repentinamente la ejecución y dice con espíritu magnánimo:

> Y alzando al visir postrado,
> perdona y ordena al par:
> —Ve, Nisalmulmulk, y al punto
> vuelve con ese hombre acá (Lugones, 1969c, p. 96).

El letrado salva su vida huyendo:

> Porque al pastor de la copla
> nunca pudieron hallar.
> Con que, el visir que buscaba,

[42] Firdusi (935-1020), Khayyam (1048-1131), Hafiz (1325-1389) y Sadí (1213-1291) son célebres poetas clásicos persas. La ortografía de sus nombres puede variar.

tampoco volvió jamás
(Lugones, 1969c, p. 96).

El servidor fiel del monarca debe traicionarlo para poder salvar su pellejo; si hubiese regresado con las manos vacías, su destino estaba ya sellado. Lo interesante de este poema narrativo es que pone en escena el tópico del despotismo, relatado a través del antiguo protegido del rey, caído ahora en desgracia. Lugones recrea esta escena desde sus lecturas de *Las mil y una noches*, en donde se relata la decapitación del favorito Jafar y su familia —los ilustres Barmecidas—, ordenada por el califa Harun Al-Rashid en el siglo VIII, en Bagdad.[43] La caída en desgracia es tanto más significativa por cuanto el califa Harun y su ministro Jafar fueron "hermanos de leche", es decir, estuvieron criados por la misma nodriza. Esta célebre anécdota histórica, conocida en todo el mundo musulmán a través de múltiples textos y en Occidente por obra de *Las mil y una noches*, refuerza y ahonda el tópico de la arbitrariedad política en el islam (Dakhlia, 2005). La arbitrariedad del déspota se funda —parafraseando a Goethe— en las afinidades electivas de las pasiones instauradas entre el tirano y su protegido, muy a menudo prohibidas —solo en público—, pues se sospechaba que eran prácticas sodomitas. Lugones realiza una serie de modificaciones, aunque mantiene el sustrato histórico: desplaza la acción del califato de Bagdad (Irak) a Persia (Irán), dándole un contenido poético y trasponiendo el ministro Jafar en el letrado Nisalmulmulk (personaje histórico que desarrollaremos más tarde en detalle). También cambia en su romance el desenlace respecto a la anécdota histórica: el visir no es ejecutado como Jafar, sino que logra escapar. Esta pequeña alteración del final tiene la particularidad de desplazar e invertir el acto de traición. Para la historia, es el rey quien traiciona a su favorito, mientras que en el poema narrativo es el visir quien traiciona con su huida la confianza del monarca. Esta inversión no disipa la enorme carga despótica, cuyo peso recae en ambos casos sobre el rey-tirano (en el poema de Lugones la traición de Nisalmulmulk es relativa, pues traiciona la confianza del rey para salvar su propia vida).

[43] El "Romance del rey de Persia" se inspira en la "Noche trescientas ochenta y seis: Harún al-Rasid y los tres poetas" (*Las mil y una noches*, 2006, pp. 1258-1260).

El tópico clásico del despotismo oriental que aquí reproduce Lugones asocia la política del monarca con la arbitrariedad de las pasiones que lo habitan, al punto en que estas prevalecen y su gobierno adopta una base irracional, fundado en la alternancia de sentimientos y alejado de toda racionalidad. La traición es, en este contexto, síntoma o expresión de la fragilidad emocional del rey y, en el plano político, se traduce en un gobierno poco fiable. Las holgadas recompensas otorgadas a los poetas que fracasan —aunque lo ignoren— en su misión son muestra adicional de una arbitrariedad ejemplar.

Otro elemento colateral que se desprende de este tópico tradicional del orientalismo europeo es la composición psicológica del califa como un gobernante que, saciado de todos los placeres y excesos, se torna melancólico y taciturno en su amor, que se halla dominado por el tedio. Recordemos en este sentido la descripción que realizara Pastor S. Obligado sobre su encuentro imprevisto con el Soubbi-Pachá de Siria en las afueras de Balbek (Obligado, 1873, pp. 263-264), ahí aparece el sultán sirio como poseído y dominado por la indolencia. Lugones persiste aquí en trazar el mismo retrato legendario del rey de Persia, con el añadido de que el "amor prohibido" no es aquí de tipo homosexual (como en Harun y Jafar), sino que está enteramente volcado a una cautiva europea cuyos profundos ojos azules hicieron del monarca un esclavo.

> Por qué cuando llego ante ella
> solo acierto a balbucear.
> […]
> para ofrecerle rendido
> mi propia cautividad (Lugones, 1969c, p. 93).

La reina de Saba

La figura de la cautiva sirve también para retratar el dilema amoroso de Belkiss, la reina de Saba, quien se enamora perdidamente del rey Salomón y abandona su reino para ir al encuentro de este en Jerusalén. La historia

de la reina de Saba la conocemos por la Biblia;[44] esta leyenda es retomada por el poeta simbolista portugués Eugenio de Castro (1869-1944) para su drama narrativo *Belkiss: Reina de Saba, de Axum y de Hymiar*, que en 1897 se publicó traducido al castellano en Buenos Aires, con un notable "discurso preliminar" de Leopoldo Lugones (1897, pp. III-XXI).

Según declara el propio Lugones, el drama histórico de De Castro lo había leído en lengua lusitana junto con Darío en 1896, poco después del encuentro entre ambos poetas. Darío realiza incluso una conferencia dedicada al joven escritor lusitano en el Ateneo de Buenos Aires a comienzos de 1897: *Eugenio de Castro y la literatura portuguesa* (De Castro, 1897, p. XXV).[45] Este hecho atestigua varios elementos: primero, la reconocida influencia de los simbolistas franceses no solo entre los modernistas americanos, sino también en la literatura peninsular; segundo, la notable comunicación que existía entre los poetas jóvenes americanos y europeos, aun antes del primer viaje de Darío a España y Francia (1898); tercero, la emergencia de un palpable espíritu generacional entre los jóvenes escritores de ambos mundos. La juventud de unos y otros es pasmosa: Darío tenía 29 años; Lugones, apenas 22, y el poeta luso, 27; sin embargo, De Castro ya tenía una obra poética considerable (*Tiresias*; *Sagramor*; *Salomé e outros poemas*) que circulaba en ambas márgenes del Atlántico. El poeta fue incorporado al movimiento generacional de los modernistas americanos, cuyos adherentes lo consideraron pronto como uno de los suyos.

Tanto la noticia crítica de Berisso como el discurso preliminar de Lugones abundan en gestos grandilocuentes que buscan afianzar esta incorporación del lusitano a la poética modernista, animados por exploraciones estéticas rupturistas. Lugones pretende dejar las cosas bien en claro:

> Bajo la atmósfera aún mal despejada de nuestras barbaries nativas, prologar un libro como éste significa decidirse á correr todos los azares de una

---

44 La reina de Saba es escasamente referida en la Biblia: trece versículos en el primer libro de los Reyes, luego retomados en el segundo libro de las Crónicas; aparece por último una alusión en el evangelio de San Mateo, pero desde los románticos, con el escritor fantástico Charles Nodier (*La fée aux miettes*, 1832), ha tenido una creciente explotación como motivo literario y artístico.

45 El hecho es referido por el traductor Luis Berisso en su "noticia crítica" (De Castro, 1897, p. XXV).

> edición fracasada. Pero aquí estamos, precisamente, para realizar sacrificios. Dominan, es cierto, los crasos mastodontes del comercio [...] Estamos en el mejor mercado de Zola i nada debe extrañarnos [...] (Lugones, 1897, pp. xx-xxi).

En cuanto poeta simbolista, toda la energía de De Castro va dirigida a construir una poética antinaturalista. Esta arriesgada apuesta editorial tuvo, sin embargo, cierto éxito, pues el drama de De Castro contó en menos de dos años con una reedición y las reseñas de la primera entrega atestiguan la destacada circulación de la traducción de Berisso en todo el universo hispanoamericano.[46] Desde México y Cuba hasta Bolivia y Chile, con firmas de reconocidos intelectuales y escritores, como la del mexicano José Juan Tablada; las de los argentinos José María Gutiérrez, Eduardo Wilde, Alberto Ghiraldo, Carlos Guido Spano y Pedro B. Palacios (Almafuerte); la del uruguayo José Enrique Rodó; la del guatemalteco Arturo Ambrogi; la de la peruana Clorinda Matto de Turner, y la del propio Rubén Darío. Vemos entre estas figuras algunos modernistas que luego explorarán el ámbito literario orientalista (Tablada, Ambrogi), pero también constatamos que la difusión del libro desbordó el estrecho círculo de los modernistas (Rodó, Almafuerte) hasta llegar a reconocidos positivistas (Wilde) o precursores del indigenismo andino (Matto de Turner).

Lugones se interesa en De Castro por varios motivos: *a)* por su carácter antinaturalista: su labor poética y estilística lo aproxima a las experimentaciones modernistas ("los ritmos inauditos de su orquestación verbal", "su prosa llena de versos" [Lugones, 1897, p. xiv]); *b)* su tono emotivo: el poeta rechaza hablar desde el racionalismo abstracto y busca golpear al lector enfatizando la emoción y el lirismo; *c)* su carácter idealista, que se figura encarnación absoluta del arte puro, apuntando a elaborar una exclusiva junta de iniciados, elitista y alejada del mundanal ruido; los términos en que Lugones expresa esta cuestión constituyen un contramanifiesto del naturalismo zoliano:

---

[46] Ver las reseñas reproducidas en la segunda edición de 1899, bajo la rúbrica "*Belkiss* en América. Extractos de cartas y juicios críticos con motivo de la primera edición", que aparece sin paginación al final de la obra y que numeramos [pp. 209-225].

> Los intelectuales de hoy somos individualistas porque somos idealistas. La reacción contra el igualitarismo democrático, nos conduce a la más intransigente aristocracia dentro de una acracia absoluta. Preciso es confesar con violenta altivez, que la lógica, partiendo de esta base, va directamente, en el actual orden social, á la negación del deber i á la bomba de dinamita (Lugones, 1897, p. XVIII).

d) El carácter pagano que trasunta la obra de De Castro: nutrido por una denegación profunda del cristianismo, que para Lugones representa la muerte, el lusitano reanuda con la tradición vitalista del panteísmo, que en los devaneos de Eros encarna la vida. Belkiss es impotente para resistir "las violentas imposiciones del sexo" (Lugones, 1897, p. XVI). Como acendrado heresiarca, De Castro escribe para Lugones una pieza de imaginería altomedieval, que se inscribe en el misticismo herético de las silenciadas sectas milenaristas, pobladas de bestiarios prodigiosos. El bestiario del lusitano posee una estirpe propia dentro de la historia natural medieval. Enumera así Lugones estas criaturas:

> [...] de los etíopes que tienen cuatro ojos, de los cinántropos, de los grifos que se visten con las pieles de sus enemigos. Y los monstruos: el manticoro cuya cabeza tiene cuatro filas de dientes, ojos verdes, color de sangre, i cuyo cuerpo de león remata en una cola de alacrán; los sátiros con piés de caballo y cabeza de pájaro; el avestruz, con cabeza de ganso, cuerpo de grulla y piés de ternero; el tigre, de cuya persecución se libra el caminante arrojándole un espejo; el monoceronte que se vuelve manso á la vista del seno de una doncella (Lugones, 1897, p. XI).

El Oriente de De Castro reivindicado por Lugones es una composición ideal que se sabe fantástica y reclama su carácter irreal, enfrentado a la tendencia naturalista, anclada en la realidad social y las bajas necesidades materiales de los hombres; en fin, sustentada en una noción ética que a los modernistas repugna y se quiere seca de toda vida, desconcertante. El Oriente del lusitano reanima las crónicas fabulosas de Marco Polo. Así, Bilkiss:

> es un poema medieval, por su visible carácter de crónica fabulosa. Lo que tiene de antiguo es la visión suntuosa, las metáforas orientales, el soberbio y dominante colorido. Hay del *Cantar de los Cantares* en los gritos amorosos, i de *Las mil i una noches* (¡grande i hermoso libro este!) en la visión de las pompas (Lugones, 1897, p. VIII).

Para Lugones, De Castro pone en escena las diademas y oropeles que otros como Flaubert o Leconte de Lisle apenas supieron memorar o caricaturizar. De Castro restablece el fulgor del Oriente imaginario, cuya virtud esencial es su carácter ideal. Así, Lugones hipostasia su deseo elevándolo a la realidad misma. Oriente es, más que nunca, no la imagen distorsionada y fractal que el propio Oriente entrega al Occidente, sino la elaboración de un tinglado imaginario en la que representará una escena pintoresca del Oriente, salido de la febril paleta de un poeta occidental. Oriente se presenta, según Lugones, como un pretexto escenográfico para la ópera *Aida* de Verdi.

> Figúrome un rei de Hastinapura, de Babilonia ó de Luksor, haciendo exhibir en una sala hipóstila, grande como para contener dos tempestades, un drama imposible […] La escena debe contener elefantes, jardines de palmas, un trozo de mar, una puesta de sol en derrumbamientos de oro i treinta mil esclavos. El primer acto será color de esmeralda, el segundo de rubí, el tercero de turquesa, el cuarto de topacio. El quinto se desvanecerá en un esplendor de ópalo. En el maravilloso país de la China, en el Japón de los *samurais*, en la India fabulosa, se ha visto de esos dramas […] El Oriente, no más, ha visto de esos dramas. Las razas panteístas o simbólicas son las únicas susceptibles de concebir esas plenitudes de la maravilla (Lugones, 1897, pp. V-VI).

Scherezada, Omar Khayyam y la Santa Fidelidad

Leopoldo Lugones dedica a Scherezada y a Omar Khayyam sendos ensayos que constituyen lo esencial de su prosa orientalista. Ambos trabajos son significativos porque el cordobés realiza una exposición concluyente de su profesión de fe modernista, desarrollando por añadidura sus auténticas

convicciones en materia ética y religiosa. "El tesoro de Scheherezade" es de 1924, época en que el polígrafo comienza a sentir la urgencia de ajustar su militancia política nacionalista con un discurso ético y moral.[47] La princesa es, a sus ojos, el centro en torno al cual gravitan *Las mil y una noches*. Lugones tiene perfecta conciencia de que esta obra es un condensado magistral de literatura fantástica y no un tratado político. En cuanto modernista, reivindica justamente el carácter irreductiblemente fantasioso de los cuentos que la componen. Este alejamiento de la realidad es visto como positivo, pues solo de este modo *Las mil y una noches* pueden constituirse en la herencia cultural de toda una civilización. El libro es para Lugones importante por las promesas que alimentan e inflaman el imaginario de todo un pueblo. Lugones aprecia en estos términos el valor cultural de este legado literario:

> [...] poema absolutamente único, porque agotó los prodigios de la imaginación a los pies del sultán magnífico y celoso, constituyó la herencia de la princesa: la herencia con que la princesa Scheherezada dotó a su pueblo, fundiendo todos aquellos tesoros en la maravilla divinamente impar de una esmeralda: la esperanza (Djbilou, 1986, p. 259).

Es la ficción irreal de la obra, su carácter fantástico, lo que infunde definitivamente la esperanza y fe de todo un pueblo, pues para Lugones el pueblo musulmán debía tener su libro, una suerte de legado absoluto. *Las mil y una noches* es el libro del pueblo islámico, como el *Martín Fierro* encarna el alma del pueblo argentino. Pero esta esperanza no es sino una compensación de las miserias de vida ordinaria: "Para los pueblos imaginativos y sociales como aquellos de las Arabias, tales narraciones son el consuelo de la vida" (Djbilou, 1986, p. 259). El idealismo modernista subvierte así el orden real, creyendo ver en las narraciones infinitas de Scheherezada un capital de riquezas culturales capaz de reequilibrar las desdichas del bajo mundo:

---

47 Excluimos de esta nómina los cuentos "El vaso de alabastro" (1923), "Los ojos de la reina" (1923) y "Nuralkámar" (1936), recogidos en Lugones (1988, pp. 194-207, 208-230, 231-243). En estos, la temática oriental es circunstancial y se encuentra puesta al servicio de un argumento fantástico.

> [...] el último mendigo engañará su hambre soñando con el azar nunca imposible del hada que suele venir; la pobre mujer que pare un hijo en la miseria y el dolor puede imaginar sin exceso —vale decir, con satisfacción positiva— un destino de rey para tan triste criatura. *Tanto mejor si el prodigio no llega* [...] y de este modo la pobre humanidad consume sus días como quien los caminara sobre un magnífico tapiz. ¿Qué importa no llegar? La muerte es la única verdadera llegada. La vida es bella *por la ilusión que la encanta*, como el paisaje por el cielo de su horizonte. ¿Acaso nos parece menos hermoso aquel cielo porque no hayamos de alcanzarlo jamás? (Djbilou, 1986, pp. 259-260; resaltado del autor).

El poeta argentino descubre de un modo idealizado e intuitivo el poder del imaginario social (aquí reforzado desde el legado literario) y su función ideológica en todo orden social injusto. Por eso no le importa si se llega o no a satisfacer este deseo imaginario: la vida es bella no por sus valores intrínsecos, sino por la ilusión con que se vive y se atraviesan las rudas pruebas cotidianas. Los relatos de Scherezada funcionan como *guiding fictions* que forjan la argamasa del pueblo árabe. En este sentido ideal e inmaterial, la leyenda es democrática porque toca a todos por igual: "Para los hombres que viven reunidos, todo mal proviene de la desigualdad. La leyenda iguala", afirma Lugones (Djbilou, 1986, p. 260), para concluir poco después con esta aseveración: "La leyenda es fe, esperanza y caridad. Los hombres duros de corazón, que desprecian la leyenda, diciendo: 'es mentira', son indignos de la belleza y de la gracia" (Djbilou, 1986, p. 260). El infortunio del bajo mundo es para las muchedumbres y el papel de la leyenda es consolidar la creencia (ilusoria) de que el imaginario es semejante a todos los hombres de un pueblo, hombres miserables que algún día quizá podrán rozar el cielo con sus manos. Vemos en Lugones esta extraña combinatoria de elitismo vanguardista y fingido igualitarismo político que, en el caso de *Las mil y una noches*, lo lleva a reconocer tácitamente —y con marcada resignación— la desigualdad profunda de las sociedades árabes y musulmanas y colocar una lucecita de esperanza (idealista) en el legado cultural que este libro representa.

Desde luego, aquella fe no es sino puro deseo, pues difícilmente la gran mayoría analfabeta de la población musulmana de la época podía

acceder al libro que los "representaba", a no ser, quizás, por la tradicional narrativa oral de los cuentistas orientales. El crítico Bencheikh avanza en la misma dirección que Lugones cuando afirma: "¿Cómo *Las mil y una noches* han dialogado con los árabes? No lo sabremos nunca. Lo importante y sorprendente es que *Las mil y una noches* dialogan con nosotros" (Bencheikh, 1988, p. 15).

Aunque no compartamos la tesitura idealista de Lugones, interesa aquí destacar la recepción que él y los modernistas le reservan a este texto,[48] cuya lectura se aparta definitivamente del tratamiento filogenético que procura restaurar la relación original o histórica del pueblo musulmán con dicho libro. Lugones critica a los materialistas positivistas, los "duros de corazón", quienes:

> querrían que las perlas, los diamantes, las esmeraldas, los rubíes, los topacios de la leyenda, existieran realmente. No ven que, así, tendrían ya dueño, y serían motivo de opresión, de orgullo, de rencor, de envidia. Mientras que en la leyenda son de todos y a todos los mejoran (Lugones, 1924, p. 260).

Para Lugones, la supremacía espiritual de *Las mil y una noches*, con sus oropeles imaginarios, atenúa la desigualdad social imperante en el Oriente —aunque la realidad no cambie un ápice.

El ensayo dedicado por Lugones a las *Rubaiyat* de Omar Khayyam ilustra aún mejor su posición. Este extenso trabajo fue publicado en *La Nación,* de Buenos Aires, el 28 de marzo de 1926 y se titula "El collar de zafiros".[49] Dando el tono de su trabajo, Lugones explica por qué escogió este título: "estas piedras preciosas simbolizaban en los antiguos lapidarios, la franqueza y la fidelidad" (Lugones, 1986, p. 172). La breve obra de Khayyam —calificada por el ensayista de "poema absoluto"— apasiona a Lugones porque encierra una concepción nihilista de la vida con la que él se identifica. Esta sabiduría, suerte de *pesimismo lúcido*, está en el centro de

---

48 Al respecto, se puede ver la apropiación hecha por Rubén Darío, quien defiende la traducción realizada por el doctor Mardrus (Darío, 1986, p. 261).

49 Lugones ortografía "Kayam", aunque preferimos la ortografía según la aceptada variante moderna, "Khayyam". Las *Rubaiyat*, en inglés, tienen diferentes ortografías en castellano: *Las Rubaiatas*, *Las Rubaitas*, *Los Rubayata*, etc.

la producción de Khayyam y de la búsqueda espiritual de Lugones hacia los años 1920. Antes de analizar sus cuartetos, el escritor recuerda cómo la biografía del astrónomo y matemático Khayyam entronca con la de Hassan-ben-Sabah, fundador en Persia de la secta mística de los asesinos (cuya etimología deriva de *hachichín*) u Orden de los Asesinos[50] (Frère, 1973). Esta secta es además uno de los tópicos orientalistas clásicos en Occidente y su mención casi siempre ha reforzado el prejuicio de la perfidia, caracterizada desde las cruzadas como inherente a las culturas del islam.

Según relata con alguna inexactitud Lugones, Hassan-ben-Sabah, Nisalmulmulk (Nizam-al-Mulk) y Omar Khayyam fueron discípulos del chiita Mowafek (*sic*), que enseñaba ciencia y filosofía en la ciudad de Nischabur, y se comprometieron a ayudarse mutuamente cuando alguno de ellos accediese a un puesto de poder en la corte. Primero fue Nisalmulmulk quien se convirtió en visir del monarca Alp Arslan, y luego de su heredero tártaro Malikshah (Malek); Omar Khayyam obtuvo la dirección del observatorio astronómico y Hassan fue nombrado ministro de hacienda. Lugones concluye con estas halagadoras palabras el somero análisis de la fraternidad de los tres condiscípulos:

> Nada hay en la historia de la cultura humana más notable que ese triple simultáneo fruto de la universidad de Nischabur, ilustrada por la cátedra insigne de Mowatek [*sic*]. Tales antecedentes bastarían, de suyo, para inferir que la Santa Fidelidad, no podía ser una cuadrilla de asesinos. Las gavillas de salteadores no subsisten durante nueve siglos, ni engendran Órdenes como la del templo y naciones como la drusa (Lugones, 1986, p. 164).

Pese a que Nisalmulmulk traicionó a Hassan-ben-Sabah cuando los mongoles invadieron Persia —por lo que este último funda la Santa

---

50 El ismaelita Hassan-Ben-Sabah o Hassan-i-Sabah (c1034-1124) fue conocido en Occidente como el Viejo de la Montaña, apodo dado por Marco Polo en *Il Milione*. Estableció la Orden de los Asesinos tras haber tomado posesión de la fortaleza de Alamut hacia el 1090, en las montañas de Elburz, Persia, al noreste de Teherán. Los sicarios tenían por misión eliminar físicamente a los opositores de otras sectas y eran entrenados mediante la técnica del lavado de cerebro: se les encerraba en un jardín con visos de paraíso y se les adiestraba en el uso de armas blancas; luego eran inducidos al consumo regular de *haschich* y enviados a cumplir su misión con la promesa de ser recompensados con una vida eterna en el edén que habían conocido.

Fidelidad—, el modernista se consagra a una defensa incondicional de cada uno de los tres personajes, en especial de la figura de Khayyam, quien, habiendo dado un paso al costado, persiste en defender la ciencia en épocas de tempestad confesional. De este modo, Lugones se sitúa a contracorriente de las diversas narrativas orientalistas que consideran al visir Nisalmulmulk como un traidor a la fidelidad fraterna y a la patria —por colaborar con los tártaros— y a Hassan-ben-Sabah como el perverso creador de la infernal secta de los asesinos. Los siglos XI y XII fueron épocas en donde el islam se fue propagando y afirmando en Persia, pero justamente lo que le interesa a Lugones es el notable resabio panteísta que subsiste en las cuartetas atribuidas a Khayyam,[51] opuesto a todo reduccionismo teológico.

El periodo en que vivió el sabio persa tiene alguna similitud con la época de turbulencia política experimentada en Argentina desde el primer gobierno popular de Hipólito Yrigoyen (1916), cuando se manifestaron genuinos síntomas de agotamiento del liberalismo aristocrático instaurado en 1880. Sabido es que desde la década de 1920 Lugones había comenzado un vuelco del republicanismo hacia la ultraderecha nacionalista que ya hacia 1924[52] lo había llevado a adherirse a un modelo autoritario (de "espada" y "patria fuerte") cuyo referente era el fascismo mussoliniano.

Son muchos los factores políticos y hasta psicológicos que explican —solo en parte— este nuevo vuelco político del poeta, pero es seguro que este entusiasmo público por las ideologías nacionalistas, al que deben sumársele algunos resabios de igualitarismo socialista de su etapa juvenil, lo habían acercado a un estado de ánimo de profundo nihilismo. Depresión psicológica y exaltación política son, en Lugones, como las dos caras de Jano, esto es, actitudes complementarias. Esta época de turbulencia semeja en más de un punto al periodo de fuertes seísmos políticos y sociales que

---

51 Existe en curso un debate filológico en torno a la real autoría de Khayyam de muchas de las cuartetas que se le atribuyen (Robin, 1994, pp. 102-105).

52 El 23 de noviembre de 1924 Lugones viaja a Lima en sustitución de Rabindranath Tagore, enfermo en Buenos Aires e imposibilitado de seguir su viaje hasta Perú para participar en los festejos del centenario de la batalla de Ayacucho, que selló la definitiva independencia de América del Sur. Lugones pronuncia allí un discurso, "La hora de la espada", que causa gran revuelo internacional. Este trabajo lo publicará años más tarde bajo el título *La patria fuerte* (Lugones, 1930).

había conocido nueve siglos antes la Persia de Omar Khayyam. Al menos suponemos que así percibió el argentino los lejanos ecos de las cuartetas. Lugones se identifica con Khayyam en el cuestionamiento al monoteísmo y lo expresa del siguiente modo: "la religión [musulmana], que, siendo monoteísta, y de teología semejantes a la cristiana, ponía a Omar en una situación muy semejante a la nuestra" (Lugones, 1986, p. 165).

Al fin y al cabo, el movimiento modernista no solo encontró su plena expresión en el cosmopolitismo, sino que tuvo evidentes tendencias nacionalistas (Larreta, Lugones) y autoritarias —como se observa en las loas de Rubén Darío al dictador guatemalteco Estrada Cabrera y en la protección que este dictador procuró al peruano José Santos Chocano, quien tras su caída obtendría refugio en su patria bajo la dictadura de Leguía—.

La inconstancia política y la vacilación ideológica fueron elementos permanentes en el modernismo hispanoamericano. En el plano político, Lugones quizá encarne el caso más dramático dentro del modernismo, pero estaba lejos de ser el único entre sus miembros. Su adhesión al fascismo está ciertamente vinculada con su fascinación por las vanguardias estéticas y políticas, que se sustenta en la idea de que las élites tienen la responsabilidad de dirigir a las masas plebeyas como un pastor a su rebaño.

Volviendo a las *Rubaiyat*, Lugones encuentra en la lectura de las cuartetas su propia vocación panteísta que buscaba estallar en pedazos cualquier monolitismo teológico. En el paganismo filosófico de Khayyam encontró un precedente ejemplar para su propia búsqueda espiritual: "Esto es el fundamento de su ética —dice Lugones—: la moral de la belleza, que practicó también el paganismo". A continuación, transcribe la ironía de esta cuarteta: "Otrora las mezquitas frecuenté con empeño. / Si no rezaba, rico de esperanza volvía. / Ahora voy todavía / a las mezquitas donde la sombra es grata al sueño" (Lugones, 1986, p. 166). El pesimismo lúcido del sabio persa se convierte en la piedra de toque del propio desencanto iluminado de Lugones, que no acata "ni Dios ni ley". En esta perspectiva, el nihilista es para Lugones el más radical de los revolucionarios, pues desbarata todas las intrigas tejidas por la inteligencia humana y afirma que "la sabiduría es el antídoto del orgullo". Luego reproduce estas dos cuartetas del sabio persa:

> El vasto mundo, un grano de polvo en el espacio.
> La ciencia de los hombres, palabras. La miríada
> de pueblos, bestias, plantas de los climas, espectros,
> y el fin de tus perpetuas meditaciones, nada.
> La vida es un monótono juego en el que estás cierto
> de aquellas dos ganancias: dolor y muerte impía.
> Dichoso el niño que al nacer ha muerto.
> Y el que vino al mundo, más feliz todavía
> (Lugones, 1986, p. 167).

El pesimismo del persa es considerado por Lugones como profundamente vital y, por esto mismo, alejado de un mero concepto destructor. Este vitalismo nihilista es la enseñanza mayor que hacia el siglo XI el Oriente puede entregarle al Occidente actual. Lugones juzga, no sin razón, que el Occidente cristiano de la misma época estaba sumido en la más pura barbarie monoteísta y había expurgado de la sociedad todo resabio de placer hedonista y de entrega a la belleza contemplativa. Concluye que el poema absoluto de Khayyam es la expresión de una sociedad "civilizada" y, por cierto, en aquel entonces mucho más avanzada que el propio Occidente.

> A ese noble pesimismo filosófico, que lejos de acobardar, infunde el sano optimismo práctico de la vida dichosa —pues solo es de necios y de vanidosos querer vivir conforme a las ideas, no a los sentimientos— corresponde un definido concepto de la evolución vital o transformismo, que, según se ve, existía ya en el Oriente del siglo XI, y que revela el fundamento científico del escepticismo de Omar [Khayyam] (Lugones, 1986, p. 170).

Resulta curiosa esta última apreciación de Lugones reivindicando la supremacía de los sentimientos por sobre los ideales. Afirmar los sentimientos equivale, en este contexto, a reivindicar el dominio de lo arbitrario, que va de la mano con el placer y sus cambios de humor. Justamente, el rechazo del goce es el aspecto más recalcitrante que Lugones encuentra en las culturas monoteístas. Este principio de placer reclamado por el argentino funda un linaje ético que abraza el fatalismo: a falta de poder cambiar el mundo, entréguese el hombre al placer que le es dado. Los

paganos veían una gran compatibilidad entre la adoración de sus dioses y la entrega al placer, no así los monoteístas, para quienes son términos excluyentes. Lugones vuelve a la carga:

> Vale la pena insistir en dos palabras sobre ese resultado ético del escepticismo, que vienen a constituir la moral de la belleza en el gozo de la vida y en la infinita piedad para toda falta: moral que denominamos fatalismo, o, en otros términos, aceptación del destino [...] El destino es el universo mismo [...] Para comprenderlo o modificarlo, fuera menester que la parte pueda contener al todo: un absurdo, pues [...] Todo lo que ocurre, estaba preparándose desde la eternidad, y es el resultado de la concepción del Cosmos. Juzgar es, pues, una ilusión orgullosa. Y por ello es que solo podemos compadecernos en el mal y en el infortunio (Lugones, 1986, p. 172).

El escepticismo vital observado por Lugones en Khayyam tiene la especificidad de oponerse con igual fuerza a la teología monoteísta y al discurso racionalista. Lugones intuye, junto con los modernistas, que hay cierta semejanza efectiva entre el discurso teológico y la filosofía positiva, que ambos engarzan en el mismo espacio psicológico e histórico, y que la creencia en la ciencia suplantó a la creencia en un dios único. Que ciencia y religión, aunque digan enfrentarse, forman parte del mismo credo y poseen la misma noción del mundo. Deduce Lugones de este modo:

> Adviértase cómo el pesimismo filosófico, es decir, la incredulidad completa ante los resultados de la especulación teológica y racionalista, no afecta la delicadeza cordial de los sentimientos. Es que, al contrario, únicamente los fanáticos, vale decir los sistemáticos exclusivos de la fe o de la razón, tórnanse implacables en su propósito de adecuar la vida a las ideas. Que tal es el objeto de los sistemas racionalistas y teológicos (Lugones, 1986, p. 173).

El escepticismo radical se coloca del lado de la vida, según Lugones. Los monoteísmos y el racionalismo son epifenómenos de la impotencia humana para adecuarse al constante desborde vital. Por eso, la teología y la razón son negativas desde el punto de vista de la fertilidad creativa:

destruyen lo que no pueden gobernar y engendran el fanatismo entre los hombres.

> El fanatismo es desesperación ante la incapacidad de las ideas para dirigir la vida, y de ahí su obstinación insensata. Pero la inteligencia es tan solo una organización estadística y el raciocinio una sistematización de la duda. Por esto no crean nada y solo producen resultados negativos. La creación es acto de belleza, como la vida es acto de fuerza: manifestaciones instintivas cuyo propósito escapa a las normas de inteligencia y de la razón (Lugones, 1986, p. 173).

Este sería el legado fundamental de las *Rubaiyat* de Khayyam, inscrito en un linaje del escepticismo lúcido y vital en el que Lugones gusta reconocerse. Por estas razones, el modernista hispanoamericano deposita en el Oriente imaginario su utopía personal, que es el lugar donde "a falta de religión, impera la moral más pura, o sea, aquella que se funda en la equidad perfecta" (Lugones, 1986, p. 174). Esta particular apropiación lugoniana del Oriente, edificada sobre una sensibilidad asimétrica del orientalismo europeo, ve en la herencia panteísta de Khayyam una fuerza única incapaz de germinar en Occidente, cuyo racionalismo se obstina en desalojar a cañonazos este hilo vital de lucidez creadora. Por esto, la vindicación de Khayyam termina con alusiones críticas al papel imperialista de las potencias europeas en el Levante. Francia, Gran Bretaña y las culturas que de ellas emanan, como otrora los tártaros, son fuerzas de la moral negativa. Francia arremete contra los herederos de la orden de la doctrina secreta: "Y es esa nación drusa, milenaria ya en su monte excelso, lo que el radicalismo socialista que blasona laicismo y libertad, intenta suprimir a tiro imperialista de cañón, comprometiendo, para siempre quizás, el prestigio de la Francia libertadora". Mientras, los británicos hacen otro tanto con los aliados de la orden en la península arábiga, los wahabitas, que lideran la resistencia contra las potencias hostiles que "ahora, capitanea la Gran Bretaña a su vez" (Lugones, 1986, p. 174).

Conclusión: entre idealismo y paganismo

La percepción de Lugones sobre el Oriente es bifronte: por un lado, reproduce los clichés orientalistas tradicionales respecto a tópicos como el del árabe temerario, el despotismo innato de los pueblos musulmanes, la miseria social, la arbitrariedad, el proselitismo fanático, el cautiverio, etcétera. En el tratamiento de estos temas orientales Lugones es menos innovador que otros correligionarios modernistas, amén de más acotado, pues el Extremo Oriente está casi ausente de su obra. Esta falta de audacia y de originalidad puede atribuirse parcialmente al hecho de no haber viajado nunca por estos países. De esto no debe deducirse una falta de curiosidad por el Oriente y sus culturas; más bien, la atracción por el motivo orientalista estuvo siempre limitada por el desarrollo estético de algunas de sus estampas, que funcionaron como excusas poéticas. Lugones nunca estuvo animado por una verdadera pasión de veracidad etnográfica o cultural; los temas orientalistas eran meramente decorativos y no denotaban mayores deseos de profundización. A pesar de este empleo que podríamos calificar de suntuario, hemos visto que algunos pasajes de sus poemas narrativos permiten inferir una serie de lugares comunes orientales que el poeta comparte con su generación y las precedentes. Hasta aquí el polígrafo no aporta ninguna innovación notable.

En cambio, allí donde Lugones se destaca es en la interpretación puramente idealista que realiza de *Las mil y una noches*, libro que considera la herencia cultural más relevante de la cultura musulmana al mundo, y en la interpretación filosófica de las *Rubaiyat* de Khayyam. El estudio de las cuartetas persas ilustra algunas pistas de su personal exploración espiritual en épocas de crisis social e institucional profunda, para dar una interesante interpretación del vitalismo escéptico, que el autor opone a lo que considera los dos enemigos mayores de la creación artística: la teología monoteísta y el cientificismo racionalista. Conviene subrayar una vez más que el acercamiento a las *Rubaiyat* no es solo de orden poético, sino también de tipo filosófico. Estos versos absolutos encarnan una visión del mundo desencantada, pero al mismo tiempo profundamente vital y positiva.

Khayyam es un hombre ferozmente crítico de la religión monoteísta, situado en un más allá que es en realidad un más acá de la teología: el

retorno vivificante al panteísmo pagano. Por lo esencial, el sabio persa no representa la cultura tradicional musulmana, sino antes bien encarna una profunda crítica interna al islam, su obra expresa convicciones que podían ser consideradas como heréticas en su época. El linaje de Khayyam, junto con los otros condiscípulos de Mowafek, el visir Nisalmulmulk y Hassan-ben-Sabah, constituye una herencia lateral o marginal de la tradición mística islámica. Pero conocido es el interés que Lugones tenía por todas las disidencias religiosas que, en el más puro espíritu teosófico, exploró junto a tradiciones como la cábala hebrea.

Hemos dejado aquí de lado el estudio del misticismo hebreo en la obra de Lugones, pues merece un análisis detallado y es una forma adicional en que se manifiesta el legado oriental en el poeta. Dicha herencia y la constante relectura de *Las mil y una noches* probablemente constituyen un punto de partida interesante para profundizar la apropiación de las *Rubaiyat*.

Para concluir, pese a que el tema oriental en Lugones es acotado, introduce un giro determinante en la percepción que los modernistas tienen del Oriente. Como lo acabamos de ver, su aporte introduce una nueva forma de leer, interrogar y apropiarse algunos textos mayores del legado oriental, especialmente con las *Rubaiyat* y *Las mil y una noches*, cuya actualización secular será duradera e influirá a otros escritores e intelectuales. Veremos algunos aspectos de su huella en el próximo capítulo.

5. Arcanos del Oriente: traducciones y ficciones*

Ce mot mystérieux de sagesse orientale peut-il satisfaire
un historien sérieux de la pensée philosophique ? La Grèce
l'a redit sans l'expliquer. L'Inde l'expliquera peut-être ;
mais à une condition, c'est que l'on veuille interroger l'Inde
et comprendre les réponses qu'elle nous a laissées dans ses écrits.

Émile Burnouf, *De la nécessité des études orientales*

El polvo de muchos caminos ha cubierto tus sandalias;
la luz de muchos soles ha bronceado tu rostro
y el fuego de muchos sufrimientos ha consumido tu corazón.

Carlos Muzzio Sáenz-Peña, "El viajero", *Samsara*

Un nuevo debate con sabor a viejo

El fermento de las filosofías decadentistas en los albores del siglo xx converge con la historia real. La guerra de 1914-1918 fue no solo un

* Este texto apareció originalmente como: Gasquet, A. (2015). Arcanos del Oriente: traducciones y ficciones. En *El llamado de Oriente, historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)* (pp. 177-206). Eudeba.

parteaguas territorial del mapa europeo, sino que tuvo importantes consecuencias en los dominios coloniales y determinantes repercusiones en el ámbito intelectual, espiritual, político y artístico de Occidente. En el contexto hispanoamericano, el sismo de la civilización europea sumió a muchos en el estupor y a otros tantos en la incredulidad, mientras amplios sectores apostaron a que tras el conflicto el reciente desborde volvería a su cauce. Pocos percibían que el sismo de la civilización europea presagiaba cambios irremediables, cuyos efectos estaban lejos de acabarse con la capitulación alemana y la rúbrica del tratado de paz en Versalles. Entre las múltiples reconfiguraciones territoriales, políticas y sociales, observamos: que la Alemania bismarckiana cedía la Alsacia y la Lorena a Francia, con lo que perdía el control de sus posesiones coloniales en África y Oceanía; el desmantelamiento del Imperio austro-húngaro en Europa central; el derrumbe del antiguo Imperio otomano —Francia y Gran Bretaña ahora se posicionaban como los nuevos patrones del Oriente Medio, tomando la primera posesión del Líbano y Siria, y la segunda de la Palestina y Jordania—;[53] el Imperio ruso desaparecía abruptamente junto con el régimen zarista del mapa político hasta abrir un capítulo social inusitado con el experimento bolchevique de la Revolución soviética de 1917; el Imperio británico comenzaba a resquebrajarse cuando alcanzaba su punto de mayor expansión, con lo que se inaugura el ascenso incontenible de los Estados Unidos al rango de nueva potencia mundial. Todos estos cambios dibujaban una nueva fisonomía del mundo y no había marcha atrás posible, ni retorno al viejo orden internacional victoriano de la preguerra. Los sectores más ingenuos que en Argentina e Hispanoamérica abrigaban semejantes expectativas pronto se despertarían transidos de sudor y espasmos, debido a las repercusiones locales de dichos cambios globales. El cuadro que se abre tras la contienda de 1914-1918 era poco propicio para el despliegue de certezas políticas e intelectuales de cualquier tipo.

En Argentina, Alejandro Korn detalla al final de su vida el nuevo panorama intelectual de estas décadas de incertidumbre, dominado por la

[53] Antes de que finalizara la guerra, Francia y Gran Bretaña realizaron un acuerdo secreto para repartirse sendas zonas de influencia en el Medio Oriente. Este arreglo se conoce como el tratado de Sykes-Picot (1916), por el nombre de los dos agentes de inteligencia que negociaron el pacto.

erosión del positivismo y del cientificismo abiertas por Spengler, Croce y Dilthey. Señala así, en *Influencias filosóficas de la evolución nacional* (1936), con un tono cargado de pesar e ironía:

> El contraste inevitable ya asoma en nuestro horizonte. El nombre del señor conde de Keyserling empieza a divulgarse; del oriente vendrá el remedio de nuestros males; la cultura materialista hallará su panacea en la arcaica sabiduría que aniquiló en la inercia y la impotencia, las energías de media humanidad para ser explotada por la otra. No ha de faltar a este nuevo evangelio su auge momentáneo [...] Por otra parte ya una avanzada ha preparado el terreno. Tan luego nuestros positivistas más genuinos se han sentido atraídos por la penumbra esotérica, donde se diseña un vago espectro ultramundano. No se niega impunemente la angustia metafísica y el anhelo místico del alma humana; por fin se satisface por caminos extraviados (Korn, 1983, p. 283).

Por aquel tiempo, Korn se había erguido como una suerte de faro en la vida intelectual argentina, buscando instaurar una reflexión filosófica genuina por fuera de la hegemonía positivista (corriente con la que rompe en 1913). Este señor discreto de 68 años, que en 1930 se afilia al Partido Socialista y en 1929 había propiciado la creación de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, consideraba justa la exploración de las nuevas filosofías venidas de Oriente, aunque las combatía como la manifestación de un epifenómeno mundano, propio de las pasajeras modas espiritualistas. Para este apasionado lector de Schopenhauer, el estudio concienzudo de estas nuevas filosofías orientales era una opción válida a condición de poder asimilarlas a los rigores de la tradición cultural periférica, propia de Hispanoamérica. Con otras palabras, esto significa a condición de poder adaptarlas adecuadamente al medio y las realidades americanas. Por tal motivo, y en corolario a lo expuesto anteriormente, asesta la siguiente advertencia:

> *El viaje al oriente es de provecho a condición de retornar.* La comparación entre la alta cultura del oriente y la de occidente aclara las respectivas posiciones, nos revela las deficiencias de la nuestra y también su superioridad. En el canje iríamos a pura pérdida. Pertenecemos al mundo de la afirmación y de la acción; el quietismo negativo es una posición reñida con nuestra manera

> de ser y para el pueblo americano la más absurda de todas. El opio al natural es menos peligroso. Felizmente la seducción del Nirvana se cultiva en cenáculos estrechos y para los más es un episodio pasajero; apenas desgarrado el velo de Maya se apresuran a zurcirlo […] Sirvan los ejemplos citados para prevenirnos contra esta actitud subalterna de antípodas embobados (Korn, 1983, pp. 288-289; resaltado del autor).

A manera de prolegómeno, estos recaudos de Korn señalizan el dificultoso camino existencial e intelectual que se vislumbra a partir de los años 1920. El esfuerzo conjugado de múltiples intelectuales —en particular filósofos— estaba empeñado en dar una cabal respuesta al positivismo imperante en los medios universitarios, culturales e institucionales. Esta energía crítica desplegada contra los axiomas positivistas, junto a sus derivas cientificistas y mecanicistas, fueron posibilitadas mediante la difusión en el Río de la Plata de las obras de Henri Bergson, cuya labor se construyó en torno a una réplica sistemática de los valores positivistas, y, por otra parte, preconizando el retorno a Kant observado en la escuela de los neokantianos. En Argentina, esta dirección será emprendida primero por Rodolfo Rivarola y después por Alejandro Korn. En Uruguay, el filósofo Carlos Vaz Ferreira hará otro tanto combatiendo la hegemonía positivista. Si nos interesamos por los meandros de esta historia, es porque a través de la exploratoria antipositivista desembarcan en Sudamérica las primeras lecturas sistemáticas de Schopenhauer que, como hemos dicho, en el seno de la filosofía occidental es el vector de las filosofías indias (cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819).

Esta genealogía intelectual es esencial a la hora de observar los aspectos filosóficos del nuevo influjo orientalista, especialmente en lo que hace a sus elementos hinduistas. La crítica antipositivista se reanuda con aspectos parciales del romanticismo y fundamentalmente con la filosofía idealista del kantismo y de Schopenhauer (cuya estrategia se había distanciado del hegelianismo). Aclimatadas al ámbito sudamericano, dichas lecturas encuentran cierta resonancia en los cenáculos modernistas y entre algunos adeptos de la teosofía.

Si tomamos a Korn como un cursor lúcido de estas exploraciones filosóficas, es porque su empeño se situaba por fuera de las modas de la

época (aun siendo un *hombre de su época*). Korn procuró nutrirse de la tradición filosófica idealista, y a través de Schopenhauer, de la tradición hinduista y oriental. Para Korn, dicho esfuerzo no debía ser una empresa fútil y pasajera, sino antes bien debía emprenderse desde el carácter periférico de la adscripción filosófica occidental en Hispanoamérica. Para él no se trataba de cambiar de bando, menos aún de sustituir el pensamiento occidental por el oriental. Procuró en cambio propiciar un acercamiento genuino, desde los valores periféricos americanos, realizando una verdadera labor de aclimatación intelectual, encuentro sereno entre dos universos filosóficos que partían de premisas opuestas (la acción para Occidente, la contemplación para Oriente).

La interrogación en torno al misticismo entraba en esta nueva perspectiva de pensamiento. Si bien Korn no explorará abiertamente el camino de la mística, un discípulo suyo, Vicente Fatone, no tardará en hacerlo, como lo veremos en el capítulo dedicado a su obra. Fatone fue el primer filósofo orientalista hispanoamericano destacado y gran especialista de las filosofías budistas e hindúes.[54] Aunque bajo una óptica laica y existencial, lo que motivó el acercamiento de Fatone al pensamiento oriental fue el estudio de la mística en sus diversas manifestaciones. Esto lo analizaremos en detalle en el capítulo que dedicamos al estudio de su significativo aporte.

Además de la filosofía, otras lecturas y apropiaciones tendrán un profundo peso en esta renovación intelectual. Estudiaremos a continuación la incidencia de la obra poética de Khayyam y analizaremos los aportes realizados por un difusor importante de los textos clásicos de la literatura persa: Carlos Muzzio Sáenz-Peña.

---

[54] La única excepción en materia filosófica a la obra de Fatone la encontramos en la figura de José Vasconcelos y sus *Estudios indostánicos* (1920); sin embargo, a pesar de su enorme interés en la filosofía y su considerable obra en este campo, no podemos considerar al pensador mexicano como un filósofo profesional; fue un abogado conocido por su intensa actividad política, como educador y como rector de la Universidad Nacional Autónoma de México. *Estudios indostánicos* da testimonio de su gran pasión por las filosofías y cosmogonías de India, redactado durante sus años de exilio. Se trata de una amplia obra divulgativa, basada fundamentalmente en fuentes documentales y bibliográficas francesas y anglosajonas. Vicente Fatone publica su primer libro pocos años después, con un importante ensayo sobre Japón (cf. *Misticismo épico*, 1928).

La popularidad de Khayyam y sus traducciones hispánicas (1904-1930)

El interés por los textos clásicos del Oriente fue ocasional y puntual en la América hispánica antes del despliegue del movimiento modernista. Hasta entonces, el tema orientalista estuvo basado en la circulación de libros europeos que abordaban dicha temática, en versión ilustrada (Voltaire, Helvecio, Volney, De Tracy) o romántica (Byron, Chateaubriand, Lamartine, Nerval, etc.). Debemos al respecto distinguir claramente entre: *a)* la difusión de obras de autores europeos con motivos orientalistas, realizada precozmente desde mediados del siglo XVIII y durante el XIX, y *b)* la difusión de los propios textos clásicos orientales en lengua española, que es mucho más tardía.

Esta distinción es importante, pues indica un factor capital: cuando los textos clásicos orientales se vierten por primera vez en traducción castellana, los lectores americanos ya disponían de un imaginario orientalista conformado por la asidua frecuentación de los clásicos literarios y filosóficos europeos de los siglos XVIII y XIX (Gasquet, 2007, pp. 19-42). Esto explica en parte que la aproximación filológica y científica de los textos clásicos orientales hecha por los hispanoamericanos sea muy tardía y que la representación oriental que heredaron de las obras europeas fuese mayormente negativa (el Oriente como encarnación antimoderna, la cristalización del atraso social y político) o, cuando menos, distorsionada (su acceso no era directo, testimonial, sino hecho con fuentes de segunda o tercera mano). Esta visión deslucida del Oriente colaboró poco para despertar un interés genuino hacia estas culturas en el ámbito americano decimonónico, dificultando el acceso a estos clásicos sin la intermediación de Europa. En el mejor de los casos, en su variante romántica, el atractivo del Oriente se limitaba a su brillo exótico y pintoresco, y este legado resurge en los modernistas.

Las *Rubaiyat* o *Cuartetas* de Omar Khayyam cuentan con once traducciones diferentes en el primer cuarto del siglo XX, sin contabilizar la edición apócrifa de Ventura García Calderón y otras traducciones posteriores a 1930 (Khayyam, 1936). Procuramos aquí aportar respuestas a una doble interrogante: *a)* discernir cuáles fueron los motivos que propiciaron semejante interés filológico y editorial entre los jóvenes de la élite letrada

iberoamericana, deteniéndonos especialmente en cuatro de estas realizaciones, y *b)* estudiar las nuevas condiciones culturales que posibilitaron dicho interés literario y espiritual por el Oriente en el ámbito estrictamente americano. Semejante fervor no obedeció tan solo a un fenómeno de moda, sino que tiene causas profundas que jalonan el interés de Hispanoamérica por el Oriente en los albores del siglo xx. La elucidación de estas preguntas se encuadra más en el ámbito de la historia cultural que en la explicación de un fenómeno exclusivamente literario.

La difusión editorial de Khayyam estuvo protagonizada por escritores afiliados al modernismo, aunque este acercamiento estará marcado por un uso utilitario de dichas temáticas con fines estéticos —y en menor medida esotéricos—, pretensión que se agotaba en la voluntad escapista de la realidad americana y en el aliento de motivos exógenos.

La traducción inaugural de las *Rubaiyat* de Juan Dublan se inscribe dentro de dicha estética modernista, a cuyo círculo mexicano pertenecía el traductor. La labor de Manuel H. Bernabé, poeta modernista filipino, es sumamente interesante, pues da cuenta del orientalismo hispánico desde el propio Extremo Oriente. Asimismo, en España, la primera traducción parcial de las *Rubaiyat* en 1907 fue obra del escritor y editor Gregorio Martínez Sierra. El conocido polígrafo español dirigió la revista *Renacimiento*, órgano en el que colaboraron las grandes plumas modernistas y centonovistas; Martínez Sierra, junto con Francisco Vallespesa y el guatemalteco Enrique Gómez Carrillo, fueron los tres grandes vectores de la difusión del modernismo literario en la península. Las entregas parciales de Jorge Guillermo Borges (padre de Jorge Luis) aparecieron en las revistas ultraístas *Gran Guignol,* de Sevilla, y *Proa,* de Buenos Aires.[55] La traducción de Joaquín V. González (editada póstumamente por su hijo en 1926),[56] aunque ajena a las vanguardias literarias, se encuadra claramente

[55] En *Proa* se publicó una entrega de 62 cuartetas que, sin ser integral, es mucho más completa que la aparecida en *Gran Guignol*. Jorge Luis Borges reseña positivamente la labor de su padre en el número inaugural de *Proa*, con un ensayo titulado "Omar Jaiyám y Fitzgerald", trabajo poco después recogido en *Inquisiciones* (1925), libro juvenil del que renegará hasta su muerte. En sus posteriores menciones a Fitzgerald nunca volverá a evocar la labor de su padre (Borges, 1952).

[56] El manuscrito de la traducción, de 1919, fue editado póstumamente en 1926 por su hijo Julio V. González, quien escribió el prólogo (*Rubáiyát de Omar Khayyam,* 1926).

en la renovación filosófica del espiritualismo panteísta propia de las primeras décadas del siglo xx, corriente a la que también perteneció Carlos Muzzio Sáenz-Peña. Por último, la traducción del mendocino Francisco Propato se encuadra en la fundación fallida del Colegio de Altos Estudios Orientales en la Argentina.

De las once traducciones castellanas editadas entre 1904 y 1930, nos detendremos solo en cuatro de ellas, por considerarlas significativas: 1) la primera de Dublan nos interesa por ser la edición prínceps castellana; 2) la canónica de Muzzio Sáenz-Peña, por ser una de las más logradas estilísticamente, además de ser una de las más difundidas; 3) la póstuma de Joaquín V. González, porque realiza la primera traducción yuxtalineal, y 4) la de Manuel Bernabé, pues fue hecha en Filipinas por un poeta modernista, y constituye el único caso de apropiación orientalista hecho en Asia. Por falta de espacio, nos resulta imposible hacer aquí un estudio exhaustivo y comparado de todas las traducciones disponibles. Sobre la edición apócrifa realizada por Ventura García Calderón, quien afirmó haberla traducido directamente del persa, sabemos hoy que es ficticia.[57] Un importante denominador común aparece en la diversidad poética de estas traducciones: la mayor parte son imputables a escritores vanguardistas (modernistas, novocentistas, ultraístas) o a intelectuales de la renovación (panteístas, espiritualistas y estudiosos orientalistas).

---

[57] La traducción apócrifa de Ventura García Calderón, supuestamente publicada en San José de Costa Rica (El Convivio, 1925), es en realidad una superchería. Dos elementos atestiguan su inexistencia: 1) el escritor francoperuano no dominaba las lenguas orientales, por lo que resultaba imposible que hubiera traducido la obra directamente del persa: para su mistificación se inspiró en una versión francesa. El indicio lo tenemos en la transliteración empleada por García Calderón, que ortografía *Kheyyam* en lugar de Khayyam o Jayyam. *Kheyyam* fue la ortografía empleada por varias ediciones francesas de las *Rubaiyat* entre los años 1920 y 1940, como la de Franz Toussaint en 1924; 2) el crítico peruano Ricardo Silva-Santisteban confirma que dicha traducción jamás existió y que se trata de una mistificación. Señala que García Calderón publica, inspirado en los versos de Khayyam, unas "breves prosas con la falsa indicación de 'traducción directa del persa por VGC' [...] La superchería, sin embargo, fue revelada por el propio autor en sus *Páginas escogidas* [1947, p. 55], pero puede constatarse que el libro fue fichado como original por Julio V. González al preparar la traducción póstuma realizada por su padre [Joaquín V. González] y fue tomada de buena fe como versión directa por el colombiano Enrique Uribe White, otro traductor [...] de la versión de Fitzgerald" (Silva-Santisteban, 1995, pp. 29-30).

Controversia acerca de Khayyam e interpretación de las **Rubaiyat**

El debate en torno a la interpretación de las célebres cuartetas envuelve a especialistas y lectores desde la exhumación de la obra por Fitzgerald en 1859. Y esta encendida discusión se traslada naturalmente al campo letrado hispanoamericano. ¿Debemos leer dichos versos como una celebración báquica que invita a la polifonía politeísta, o el politeísmo es sustituido allí por un lato hedonismo? Siendo la poesía de Khayyam de sustrato místico, ¿puede considerarse una emanación del sufismo? ¿Vehicula acaso esta poesía una interpretación materialista sin mayor horizonte que el goce sensualista? ¿Qué influencias teológicas acusan estas cuartetas? (ver supra, cap. 3.1.d).

Ya en la segunda edición de 1868, Fitzgerald dedicó extensas páginas de su ensayo biográfico sobre Khayyam a discutir las opiniones del cónsul francés de Resth, Jean-Baptiste Nicolas, quien poco antes había realizado otra edición de las *Rubaiyat* según la copia litográfica hallada en Teherán. El francés impulsaba la interpretación mística y espiritual de los versos de Omar, tesis ampliamente rebatida por Fitzgerald. El británico adelantaba principalmente dos razones: *a)* la estrecha relación entre las tesis sensualistas y los interrogantes existenciales de la vida, que también son materia de "diversión" y estímulo intelectual por fuera de las visiones religiosas, pues arguye que:

> entre decepcionado y sarcástico, pretendiendo no dar a la vida más fin serio que el placer sensual, *divirtióse* [Omar] sin embargo, con problemas especulativos de Divinidad, Destino, Materia y Espíritu, Bondad y Maldad y otros asuntos semejantes, más fáciles de plantear que de resolver y cuyo estudio llega a ser a la larga un entretenimiento bastante pesado y fatigoso (Fitzgerald, 1904, p. 37).

b) La desvinculación de las doctrinas sufíes de la obra de Khayyam, aduciendo que las doctrinas del panteísmo, de la necesidad y del materialismo eran por mucho anteriores a los sufíes, y que las ideas de Epicuro y Lucrecio circulaban desde antaño y eran conocidas en Persia.

Cada época ha privilegiado su interpretación hegemónica, aunque algunas de estas hayan sido divergentes. La apuesta tras estos debates es de talla, pues cada adscripción a una escuela interpretativa apareja posicionamientos filosóficos, teológicos y políticos diferentes. Los ulemas del islam propiciarán una lectura pudorosa, expurgando los versos de Khayyam de toda interpretación literal y proponiendo en cambio que cuando el poeta canta al vino, canta en realidad su amor a Dios. Los defensores de la Persia antigua, preislámica, preferirán inscribirlo en la tradición del culto a Zoroastro. Los espiritualistas invocan la celebración omariana de un panteón polifónico. Los místicos señalan su adhesión al sufismo. Los propaladores del ateísmo hedónico prefieren ver en estos versos una lectura literal que aleja al poeta de todo dogma teológico, situándolo en los márgenes de la fe y viendo en él un precursor de las filosofías del deseo.

Dichas interpretaciones divergentes de las *Rubaiyat* no solo se apoyan en la polisemia intrínseca de sus versos o en los matices discordantes de sus distintas traducciones. No se trata de un exclusivo debate filológico o estilístico, aunque también lo es. Semejantes interpretaciones son posibles gracias a las circunstancias biográficas de Khayyam y el periodo histórico en que vivió, que fue una época de gran inestabilidad y de cambios institucionales profundos.

Veamos algunas de estas circunstancias específicas. Primero, Omar Khayyam fue un hombre de ciencia, conocido matemático y astrónomo, que practicó la poesía en forma esporádica. Su obra incluye tratados de álgebra y observaciones astronómicas que batieron su reputación de sabio. Segundo, los siglos XI y XII de la era cristiana fueron épocas de gran turbulencia en Persia. Por un lado, el país conoció las invasiones tártaras de los mongoles, que destronaron a los turcos selyúcidas en Jorasán y en Persia. Por entonces, el islam se fue asentando como religión oficial del Estado. Por otro, en Persia, el chiismo comenzaba a cobrar importancia frente al sunismo,[58] mientras subsistían en paralelo los cultos zoroástricos (cristianos, mazdeístas, de configuración dualista, que lentamente evolucionan hacia el monoteísmo) e hinduistas. Dentro de los chiitas, los sufíes

[58] El chiismo recién se convertirá en religión oficial con el advenimiento de la dinastía safaví, en 1501, cuando Ismail I se proclama sah de Irán.

representaban un componente importante, sobre todo en Jorasán, que era la región natal de Khayyam. El sufismo es una corriente espiritualista que preconiza la proximidad del hombre con Dios y el ascetismo místico como un camino hacia la santidad.

En definitiva, la situación en Persia era extremadamente compleja en la época de Khayyam,[59] y todos estos elementos debemos considerarlos como parte de las circunstancias sociales, políticas y espirituales. Khayyam había sido educado en Nishapur, su ciudad natal, donde su profesor de matemáticas, Bhamanyar, era un zoroastra notorio. Más tarde, Omar se establece en Samarcanda, donde publica tres libros de matemáticas antes de ocuparse del observatorio astronómico de Ispahán, donde trabaja en la reforma del calendario solar persa. La obra científica y poética de Khayyam tuvo un mecenas en la figura del visir Malik Shah, quien lo contó entre sus protegidos y compartió con él una filosofía escéptica del mundo. Una esposa del visir, la princesa Terken o Terken Jatun, fue su otra gran protectora tras la muerte de Malik. Pero Khayyam tuvo también muchos detractores, entre los que se cuenta el fanático Mohammed Algazel, antiguo discípulo de Omar en Ispahán, que procuró desacreditarlo como hereje a lo largo de su vida. Khayyam fue lo que hoy comúnmente denominamos un librepensador, lúcidamente escéptico, cuyas opiniones lo pusieron en la mira de la censura de los mulás, en una época signada por la intolerancia, las guerras civiles y las disputas confesionales. En 1094, con 46 años, tuvo que fraguar una peregrinación a La Meca —cuando en realidad se esconde en Bagdad— para escapar de una nueva acusación de herejía (Teimourian, 2010, pp. 320 y ss.). Pocos años después de su muerte, acaecida en 1135, un jurista discípulo suyo fue juzgado y quemado en la hoguera por herejía. Haciendo una ponderación mesurada, podemos conjeturar que Khayyam, matemático de espíritu libre, se reconocía en la imagen que lo prefigura como un defensor de las tradiciones iraníes previas a la conquista espiritual árabe, y que su vinculación con el islam fue

[59] En referencia al interregno entre las dinastías de los árabes abasíes y los turcos selyúcidas, tanto en Persia como en el Jorasán, algunos especialistas denominan este periodo histórico como "intermedio iraní" (González Ferrín, 2014, p. 475).

por demás conflictiva y estuvo dictada por las circunstancias históricas, a las que debió plegarse no sin dificultad.

Cuatro traducciones destacadas de las Rubaiyat

Juan Dublan (*Ruba'iyyat*, 1904)

Juan Dublan fue un conocido abogado mexicano de finales del siglo XIX y comienzos del XX; formó parte del llamado grupo de los científicos que rodeó al general Porfirio Díaz durante su segundo mandato (1884-1911). Este fue un nutrido conjunto que aglutinaba a personalidades importantes del mundo de los negocios, la banca y la política, quienes proclamaban el pensamiento positivista de Augusto Comte. Preconizaban la modernización e industrialización de la nación, al tiempo que componían sus propios negocios bajo el amparo institucional del presidente. Al final del porfiriato, en vísperas de la Revolución mexicana de 1910, el pueblo los identificó de modo unánime con la camarilla corrupta favorecida por el régimen. Juan Dublan llegó a ser diputado nacional y formó parte de la comisión de Hacienda, además de los círculos culturales y literarios, en especial de la corriente modernista. Sin llegar a ocupar un lugar destacado en el ambiente de las letras, Dublan fue uno de los mentores del ascenso literario del poeta Amado Nervo, a quien ayudó económicamente en sus años de bohemia.

En su prefacio a las *Ruba'iyyat* explica cómo tuvo por primera vez conocimiento de las cuartetas de Khayyam, en forma azarosa, por un amigo que le leyó un par de versos. Declara Dublan: "la primera impresión que de ellos tuve fue la claridad y la concisión del concepto, cualidad esta última a la que tan poco habituado[s] estamos los lectores de poesía española" (Dublan, 1904, p. 5). Poco después, entre sus relaciones, oye otras veces el nombre del poeta persa. Entre sus amigos norteamericanos, la poesía del persa "era para ellos más que un entretenimiento, más que un objeto de estudio, un verdadero culto" (Dublan, 1904, p. 5). Decidido a indagar, compra la edición inglesa de las *Rubaiyat*. Se trataba de la publicada en Boston en 1894 por Hougthon Mifflin & Co., con ilustraciones de Elihu

Vedder. De inmediato, Dublan cae bajo el influjo de los versos del antiguo poeta y confiesa: "intenté traducirlo, nunca con el propósito de darlo a la publicidad, sino como un medio de empaparme más en sus bellezas" (Dublan, 1904, p. 6). A falta de ediciones castellanas disponibles, alentado por varios amigos, decide emprender la publicación de las cuartetas de Khayyam.

Juan Dublan es humilde con el resultado de su mediación literaria:

> la traducción que presento, sin pretensiones de ninguna especie, está tomada de la versión inglesa de Eduardo Fitzgerald en su quinta edición reproducida por Thomas Crowell & Co., de Nueva York. He consultado posteriormente el texto de las primeras cuatro ediciones de Fitzgerald, que difieren de aquella, sobre todo la primitiva (Dublan, 1904, pp. 6-7).

Según él, la popularidad alcanzada por Khayyam en el mundo anglosajón se debía en gran parte a las virtudes literarias y filológicas de Fitzgerald. Con su traducción, Dublan realiza una apuesta doble: primero, espera que su iniciativa abra las puertas a tentativas más acabadas, consciente de que la suya es una versión muy literal y apegada al texto de Fitzgerald; segundo, desea que otros jóvenes especialistas se adentren en el territorio aún desconocido de la literatura persa, pues es consciente de que Khayyam es apenas la parte visible de un universo literario desconocido en Iberoamérica. Concluye su prefacio con estas palabras de invitación y estímulo:

> Sé que con ello hago un bien a los amantes de la bella literatura y que tal vez mi presuntuoso intento sirva de ocasión a estudios más detenidos y más competentes acerca del llamado Voltaire Oriental y quizá también para despejar la afición hacia los otros poetas persas que como Firdusi, el Homero Iraní, y Nizami, son dignos de la mayor atención y totalmente desconocidos, no solo entre nosotros, sino en los demás países de habla castellana. Hay en esa literatura una veta riquísima de inspiración, todavía inexplorada y sentiréme dichoso, si ignorante gambusino, mi indicación pudiese servir de algo para que manos más expertas las disfrutasen. (Dublan, 1904, pp. 7-8)

Carlos Muzzio Sáenz-Peña (*Las Rubaiyats*, 1914)

No transcurrirá mucho tiempo antes de que un joven estudioso e intelectual sudamericano acepte el doble desafío lanzado por Dublan. Con excepción de la tentativa de Gregorio Martínez Sierra en España, que publica en 1907 una versión incompleta en la revista *Renacimiento*, la primera edición meditada de las *Rubaiyats* la realiza Carlos Muzzio Sáenz-Peña en 1914, en La Plata. Muzzio Sáenz-Peña se había aficionado a la obra de Khayyam y a la poesía persa en general frecuentando el *Omar Khayyam Club of America*, asociación a la que perteneció mientras estudió en Boston hacia 1909. Regresado a la Argentina, se consagra a una importante labor de divulgación de la literatura oriental, afición que le valió el mote de el Persa entre los colaboradores de la primera época de la revista *Nosotros* (1907-1934), dirigida por Alfredo Bianchi y Roberto Giusti. La revista y su editorial serán los principales difusores de su labor orientalista, acogiendo sus primeras traducciones de Khayyam, de Tagore y de Kabir. En paralelo, también publica breves folletines dramáticos en *La Novela Semanal*, colaboraciones entre las que se encuentra una de ambiente oriental: *El Babú de Naranyana* (1918).

Para su traducción, Carlos Muzzio Sáenz-Peña (1914) dispuso de una copia litográfica del manuscrito de Khayyam conservado en la Bodleian Library de Oxford, la misma fuente empleada por Fitzgerald. La traducción fue una empresa a cuatro manos, pues contó con la amistad de un colaborador, el señor Pershad Bala Malthur. Este realizaba una primera versión del sánscrito al inglés y luego el argentino la retraducía al castellano. El resultado es una versión sumamente respetuosa de la versión inglesa de su amigo iraní. Sáenz-Peña solo se permitió la licencia de reagrupar las cuartetas que juzgaba insertas de modo arbitrario o sin regularidad, falencia presuntamente atribuida al copista. Su traducción conserva el sabor omariano que en inglés le diera Fitzgerald, aunque según Propato (1930, p. 8), la preocupación por la exactitud métrica le llevó a sacrificar las formas originales más elaboradas.

Es indudable que Muzzio Sáenz-Peña conocía en detalle las cinco diferentes versiones de Fitzgerald (incluida la póstuma), aunque para su labor tuvo la preocupación de trabajar en tándem con el apoyo de su amigo

persa. Esto le acreditó de un merecido rigor literario y gran cautela filológica, a pesar de su ignorancia total en lenguas orientales. Carlos Muzzio aprueba el cariz interpretativo de Fitzgerald y sostiene que los versos omarianos son la obra de un bardo epicúreo y escéptico, amigo de la vida sensual, del amor, y albacea del sentimiento de embriaguez. Para Muzzio Sáenz-Peña, las cuartetas omarianas no se prestan a una interpretación espiritual que denote una visión mística y existencial, como lo sostuvo el francés Jean-Baptiste Nicolas. Según lo explicará más tarde en su opúsculo sobre Khayyam, no existe vínculo interpretativo alguno entre los versos de Omar y la doctrina espiritual de los sufíes: "Hay más analogía entre la manera de pensar de Omar con la del ciego Abul'Ala-al-Maarri, con la del mismo Voltaire, que con ningún espíritu religioso, moral o místico de época o raza alguna" (Muzzio Sáenz-Peña, 1919a, p. 6).

La tarea de difusión emprendida por Carlos Muzzio Sáenz-Peña no se detiene en las traducciones de Khayyam, Tagore o Kabir. Sus ensayos y traducciones encuentran una prolongación natural en la ficción literaria de motivo oriental que estudiaremos más adelante. Publica en aquellos años dos bellos títulos: una acabada obra narrativa de reminiscencias miliunochescas, *Las veladas de Ramadán* (1916), y un pequeño libro de pequeñas historias edificantes, *Samsara* (1919b), que edita con el curioso subtítulo de "poemas cortos".

El joven promotor de la literatura persa pertenece a un grupo aglutinado en torno a la figura patriarcal de Joaquín V. González, cuyos discípulos concurrían a la Universidad Nacional de La Plata. Carlos Muzzio Sáenz-Peña era una promesa visible del círculo letrado porteño de aquella época y frecuentaba a los intelectuales y escritores más conocidos de entonces. Tenía estrechos vínculos con escritores modernistas y posmodernistas, con personalidades de renombre como Rubén Darío (que escribirá el prefacio a la segunda edición de las *Rubaiyats* hecha en España en 1916), Conrado Nalé Roxlo, Álvaro Melián Lafinur y Leopoldo Marechal; estaba vinculado asimismo con el mundo editorial y de la prensa. En 1928 —y por muchos años— llegará a ser el reputado director del periódico *El Mundo*, donde Roberto Arlt publicará su popular columna "Aguafuertes porteñas" (Gasquet, 2007, p. 271).

Su labor como traductor, ensayista y promotor de las literaturas orientales coincide con el inicio de la Primera Guerra Mundial. Los jóvenes intelectuales hispanoamericanos estaban en busca de nuevos horizontes espirituales, y el horror de la guerra moderna había acabado con las ilusiones del progreso indefinido anunciado por las doctrinas positivista y evolucionista. Occidente se hallaba frente a un gran precipicio y su supremacía cultural estaba amenazada. La mirada hacia Oriente convocaba los anhelos de estos nuevos horizontes, preconizando un retorno a los valores humanistas y, en paralelo, alentando un redimensionamiento de la mística. Hemos citado al inicio de este libro al crítico Julio Noé, quien daba cuenta en 1919 del cambio espiritual operado por la contienda mundial en el campo intelectual argentino.[60]

Muzzio Sáenz-Peña promueve este retorno a los valores humanistas, pero rechaza activamente una vuelta a la mística. Para él, Omar fue un epicúreo, sin caer en las tentaciones del misticismo bajo ninguna manifestación religiosa. Salvando las enormes distancias cronológicas y geográficas, evitando los errores inducidos por las odiosas comparaciones históricas transversales, suponemos que Muzzio Sáenz-Peña y sus coetáneos se sintieron identificados con los versos de Khayyam porque estos reflejan un pensamiento poético-humanista trascendental en tiempos de convulsión profunda. A través de los siglos y el espacio, Omar escribió sus cuartetas acosado por el fanatismo y la intolerancia —y en respuesta a ellos—; los jóvenes intelectuales americanos educados en el modernismo literario, durante y después de la Primera Guerra Mundial, tenían la impresión de asistir al derrumbe de la hegemonía cultural de Occidente. Un cambio de rumbo se imponía. Para los países iberoamericanos que habían asistido a la contienda desde lejos, las enseñanzas culturales no eran menos urgentes: el estrepitoso estallido de la guerra hizo explotar en añicos la confianza en el progreso, en la ciencia técnica, lo que arrastró a una crisis profunda el modelo de civilización encarnado por Europa.

El retorno a los valores humanistas y pacifistas promovido por Muzzio Sáenz-Peña y otros actores de su generación constituyó una de las alternativas. Dentro de la misma tendencia renovadora, otros optarán por

60 Ver cita de Noé en el cap. 2.

reanudar con los senderos de la mística, cuyo derrotero también estaba insinuado en las filosofías y textos clásicos del Oriente antiguo, recientemente descubiertos en Iberoamérica. Otro contingente, reaccionario esta vez, se abroquelará en torno a la defensa de valores nacionalistas y será tentado por las sirenas del totalitarismo, en lugar de profundizar la experiencia democrática. Las dos primeras opciones encarnaron alternativas diferentes para llegar al mismo objetivo: una civilización y una cultura no agresiva, humanamente equilibrada, que no estuviese fundada sobre la apropiación de la naturaleza ni que fuese promotora de la expansión cultural o de la conquista territorial.

Joaquín V. González (*Rubáiyát*, 1919)

Joaquín V. González (1863-1923) es una conocida figura en la historiografía argentina por su estatura de legislador, jurista, hombre de Estado, educador y literato perteneciente a la generación de 1896. Oriundo de Nonagasta, La Rioja, pasó su vida entre la provincia andina, Buenos Aires y La Plata. En esta última ciudad desempeñó importantes tareas académicas, como fundador y rector de la universidad homónima. Es popularmente conocido como el autor de *Mis montañas* (1892), obra juvenil que evoca el paisaje de su provincia natal. La amplia difusión de dicho libro opacó sus otras labores literarias como poeta y traductor. González fue un liberal-conservador de acendrada familia tradicional riojana, que recibió en su infancia una rigurosa educación católica y cuyos horizontes raramente se situaron fuera de Argentina. Sin embargo, Oriente constituyó la caja de resonancia natural para un hombre de elevadas aspiraciones espirituales y, durante su madurez, de convicción panteísta.

Durante la segunda década del siglo xx, el joven Muzzio Sáenz-Peña frecuentaba los círculos culturales de La Plata animados por González, habiendo ambos colaborado en la difusión de los versos de Kabir, Khayyam y Tagore. A pesar de la amistad entre ambos, deducimos que González juzgaba inadecuada la traducción de las *Rubaiyat* hecha por Muzzio. Esto lo empuja a realizar en 1919 una nueva traducción de las cuartetas que será editada póstumamente por su hijo Julio V. González en 1926. Si

Dublan había tomado como referencia la quinta edición póstuma de Fitzgerald (1889) y Muzzio Sáenz-Peña la copia litográfica de los manuscritos originales de la Bodleian Library de Oxford, Joaquín V. González tomará como base para su traducción la segunda edición de Fitzgerald de 1868. Si los dos primeros respetan la interpretación fitzgeraldiana, por la que Khayyam era considerado como un librepensador rebelde y epicúreo, González se inclinará por la interpretación de Jean-Baptiste Nicolas, leyendo en los versos omarianos un alto contenido místico que los emparentaba fuertemente con la tradición sufí.

La traducción de González añade una serie de títulos con el propósito de reagrupar las cuartetas en nueve series temáticas, división que aporta un cambio editorial mayor. Dichos títulos son: I. "La caravana en el desierto" (1936f, pp. 1-12); II. "Lo fugitivo y lo eterno" (1936h, pp. 13-26); III. "Ayer, hoy, mañana" (1936a, pp. 27-33); IV. "El gran secreto" (1936c, pp. 34-54); V. "La magia de la viña" (1936g, pp. 55-66); VI. "El vuelo del alma" (1936e, pp. 67-76); VII. "Predestinación" (1936i, pp. 77-88); VIII. "El coloquio de las ánforas" (1936b, pp. 89-97), y IX. "El ocaso del astro" (1936d, pp. 98-110). Estos títulos son responsabilidad exclusiva de González.

Junto a los versos de Khayyam exhumados por Fitzgerald, González también traduce una serie de 54 poesías atribuidas al persa por Jean-Baptiste Nicolas y tituladas *Rimas orientales*, reagrupadas en tres capítulos extra: "Confidenciales" (1-15), "Éticas" (16-34) y "Místicas" (35-54). También traduce lo que Louis C. Alexander ha llamado el "Testamento de Omar" o "Wasiyyat", que González titula "La voz en el desierto" (poema de cinco estrofas con cuatro versos cada una).

Observamos una combinación de fuentes y criterios editoriales al mismo tiempo opuestos y complementarios: aunque González toma como referencia la segunda edición de Fitzgerald, es contrario a la interpretación del británico y sigue principalmente la lectura del francés Nicolas. El propósito de su traducción es también estilístico: realiza una traducción apegada a la métrica y rima española. Esto da por resultado versos más libres respecto a la edición inglesa, con un mayor vuelo poético y gran expresividad literaria. Junto a Teimourian, el biógrafo de Khayyam, muchos consideran esta versión castellana como la más justa y equilibrada, pero

otros, como Propato, son severos en su crítica, pues sostienen que González desvirtúa el espíritu omariano:

> Infortunadamente el pensamiento de Umar-i-Khayyám [afirma] aunque evidentemente encarnado en las esbeltas y graciosas formas, ha sido no obstante inmolado al metro y a la rima y las imágenes *trop orientales* han desaparecido para dar lugar a otras no menos donairosas, pero desprovistas del desenfado *frappant* peculiar de las umarianas y sin pecar de exagerado podría argüir que los poemas de González recuerdan más por su dejo al místico cristiano de Ontiveros que al vate sufí de Nishapur (Propato, 1930, pp. 8-9).

Con esta crítica, Propato defiende el criterio de su nueva traducción, realizada en prosa, sin versos, sin métrica y sin rima.[61] A diferencia de los otros traductores hispánicos, Propato toma como referencia la edición francesa realizada por Franz Toussaint en 1924 (vertida directamente del persa), en gran parte basada en los manuscritos de la Bodleian Library de Oxford y con el añadido de algunas cuartetas de la edición de Nicolas.

González defendió una interpretación espiritualista de Khayyam, en plena consonancia con su propia visión religiosa —que, aunque de raigambre cristiana, era panteísta— y asimismo política —contraria a la guerra y favorable al pacifismo—. Su formación intelectual próxima al krausismo (Roig, 2006)[62] lo llevó a mantener una postura crítica hacia el positivismo que lo acercó a los valores del humanismo universal. González compartió con los krausistas la defensa de un racionalismo espiritualista. A pesar de su educación católica tradicional, desde joven, González abraza una concepción de la religiosidad de tipo panteísta (doctrina de quienes creen que el universo entero es el único dios) e hilozoísta (doctrina de la animación o vivificación de la materia).[63] Dichas creencias

---

61 Propato toma en cuenta, para su traducción, todas las versiones castellanas precedentes, cotejándolas con las diferentes ediciones inglesas, francesas e italianas.

62 Fundado en el pensamiento de Karl C. F. Kraus (1781-1832), el krausismo es una corriente de la filosofía idealista alemana que se opone a las tesis de Hegel y procura prolongar los desarrollos de Kant (Roig, 2006). A través de España, el krausismo se difundirá ampliamente en Hispanoamérica.

63 Los conceptos de *panteísta* y *panteísmo* fueron empleados por primera vez por los filósofos británicos John Toland (1705) y su adversario John Fay (1709). El hilozoísmo tiene origen en

glorifican la existencia de dios en todos los elementos naturales y en todos los seres vivos. Unos cuantos versos de "El alma de la noche" (1924) ilustran adecuadamente este concepto en González:

> jamás tendrá el placer de la armonía
> quien no perciba el alma del espacio,
> de la piedra, del agua, de la selva
> del ave, de la flor y del insecto
> (González, 1952, pp. 29-30).

Para González, los versos de Khayyam, así como la poesía de Kabir, allende el tiempo y el espacio, encarnaban esta verdad espiritual universal. Por esto mismo, a González le resultaba inapropiada la imagen de Omar como un simple hedonista epicúreo, un vate consagrado sin más a los placeres de la vida. La inscripción de Khayyam en la tradición de los poetas persas de su época, como Sadí, El Rumi, Firdusi, Anuari o Hafiz, lo sitúa (según González y Nicolas) dentro de la corriente espiritual sufí. Julio V. González explica en el prólogo a la traducción póstuma de las *Rubaiyat* hecha por su padre:

> La doctrina religiosa de los sufíes se funda en los principios de la unidad panteísta del universo, de la identidad sustancial de la divinidad con el alma individual, de la reabsorción de aquella en ésta, del repudio de todo culto (puesto que cualquiera de ellos puede llevar en sí a Dios), y de la interpretación del conjunto de cosas y seres del mundo como falaz espejismo de la sola, eterna e increada realidad del Uno (González, 1936j, p. 364).

El lenguaje poético de Khayyam es, para González, un lenguaje altamente simbólico y a menudo esotérico que no debemos interpretar nunca en sentido literal. En las cuartetas de Khayyam no hay crudo sensualismo ni tampoco una defensa del libertino. Al contrario, sus versos son, en

---

la doctrina presocrática de Tales de Mileto (624-546 a. C.) según la cual el agua es el principio de todas las cosas, considerándola como un ser existente y a todos los demás seres como secundarios.

sentido figurado, una exaltación de la divinidad según los preceptos panteístas. González defiende la idea de una filiación efectiva de la poesía de Khayyam con la espiritualidad y el pensamiento sufíes, aunque tampoco cree que las *Rubaiyat* sean un canto litúrgico del sufismo doctrinario. Antes bien, las cuartetas son la expresión genuina del pensamiento panteísta de Omar. Su escepticismo, su desazón, su desilusión, son fruto de la época incierta en que le tocó en suerte vivir. Estos elementos de su sensibilidad poética son para González atribuibles a una época de confusión doctrinal en la que distintas religiones competían entre sí por imponerse. Dicho estado de ánimo es también atribuible a su ciencia, que lo distanciaba de las creencias más corrientes de entonces.

Por encima de estas especulaciones, en los umbrales de su vejez, González encontró en Khayyam un antiguo y sosegado compañero de ruta espiritual, o como afirma su hijo Julio, "halló en el alma de Omar el propio fondo que reconocía en la suya" (González, 1936j, p. 374).

Manuel Bernabé (*Rubaiyat*, 1923)

El filipino Manuel Bernabé (1890-1960) nació en Paranaque, provincia de Rizal. Fue un conocido poeta, lingüista y político de la primera generación de intelectuales tras la guerra hispano-estadounidense (1898), educado durante el periodo de la República de Zamboanga (1899-1911) en que los nacionalistas filipinos lucharon contra los Estados Unidos para obtener su independencia. Tras la definitiva dominación estadounidense, que abolió el español como lengua oficial a partir de 1912, Bernabé formó parte del grupo de intelectuales que opuso gran resistencia a la generalización del inglés. La imposición definitiva del inglés como lengua oficial del país se sanciona con la Constitución filipina de 1935, que sustituyó a la Constitución republicana de Malolos. Como miembro de la antigua élite hispanofilipina, Bernabé era partidario del mantenimiento del castellano como lengua unificadora del territorio nacional.

En la convulsionada Filipinas, Bernabé se adhirió al partido nacionalista y, en el plano estético, al movimiento modernista. Este punto es importante, pues con algunas pocas excepciones, los escritores modernistas

desdeñaron mayoritariamente la política. En el caso de Bernabé, el modernismo poético tenía una continuidad con su militancia a favor de la independencia política de los Estados Unidos y con el mantenimiento de las tradiciones literarias hispánicas. Recibió una educación clásica en el Ateneo de Manila y se graduó como abogado por la Universidad Santo Tomás de Manila. Tiempo después de publicar sus primeros poemas a los 15 años, comienza a trabajar como periodista en los periódicos *La Democracia* (1915) y *La Vanguardia* (1918), que fueron sendos focos de resistencia en el mantenimiento de la lengua española en el archipiélago. Promediando los años 1920, se lanza a la acción política hasta llegar a ser diputado en el Congreso por la provincia de Rizal. Recibe varias condecoraciones oficiales de la España franquista por su empeño en favorecer la conservación de la lengua española (el yugo y las flechas en 1940 y la orden de Isabel la Católica en 1953). Por su traducción de las *Rubaiyat* (1923), recibe en 1925 el premio Zobel, el más prestigioso concurso literario de Filipinas. Antes de traducir los versos de Khayyam, había realizado en 1912 una nueva traducción parcial del latín al español de la *Eneida* de Virgilio.

No tenemos mención directa de la edición inglesa de Fitzgerald empleada por Bernabé, pero inferimos, por el número de cuartetas y las modificaciones de las sucesivas ediciones de Fitzgerald, que Bernabé se basó en la tercera edición de 1872 o en la cuarta de 1879. Desconocemos también los motivos por los que utilizó estas versiones o si su traducción tomó como referencia alguna otra reedición estadounidense. Dicha traducción de las *Rubaiyat* será reproducida en los anexos de *Cantos del trópico* (1929, pp. 293-309), volumen que compila su primera obra poética. Este primer título de Bernabé reúne sus poesías patrióticas y de motivo tradicional.

La traducción del poeta es cultísima y emplea un lenguaje sofisticado; resulta evidente la búsqueda sistemática de la rima, aunque la métrica de las cuartetas no siempre es constante. Interesa observar que, comparada con la traducción de González, la de Bernabé evita el uso del campo léxico tradicionalmente orientalista eliminando las referencias tópicas al desierto, los oasis, etcétera. Esta tesitura denota, por parte del filipino, una búsqueda exclusivamente estética, pero despojada de los oropeles y rebusques exóticos que tanto habían caracterizado a la poesía modernista, corriente vanguardista en la que él se reconocía. Siendo Bernabé filipino,

de seguro también juzgaba innecesaria la acumulación de tópicos como los señalados en González, con lo que se distanciaba del orientalismo pintoresco cultivado por los modernistas americanos. La circulación de esta traducción fue escasa fuera del archipiélago filipino y de algunos pocos ejemplares en España. No hay reediciones ulteriores, por lo que la circulación de la obra resultó casi confidencial. En 1923, poco después de editada la traducción, Bernabé traba amistad con el novelista Vicente Blasco Ibáñez, que se hallaba de gira por el Extremo Oriente; el poeta y el novelista mantienen una breve correspondencia epistolar. Blasco Ibáñez ponderará la labor de Bernabé considerándola entre sus amigos como la mejor traducción castellana de Khayyam (ignoramos el conocimiento cabal que de las otras traducciones pudo tener el novelista valenciano).

Nos interesa insistir sobre esta singular empresa de divulgación de las *Rubaiyat*: es la única realizada en lengua castellana en Asia. La edición está precedida de un agudo prefacio de Cecilio Apóstol, gran pluma de la literatura filipina de aquellos años, que no solo es halagüeño de la labor de Bernabé, sino que incluso se adentra en el estudio fino de la traducción del inglés y allí da cuenta de la traducción íntegra de Carlos Muzzio Sáenz-Peña (1914) y aquella parcial de Carmela Eulate Sanjurjo (1921). Resulta evidente que la entrega de Bernabé es un trabajo minucioso, aunque no cuenta con notas explicativas del traductor ni aparato crítico alguno, esto es, en cambio, sistemático en las traducciones anteriores y posteriores.

Ante la ausencia de trabajos críticos sobre las *Rubaiyat* de Bernabé y la falta de explicaciones críticas del propio traductor, otra hipótesis resulta también plausible. Es posible que el poeta filipino considerase inoportuno introducir en su país la discusión en torno a la interpretación de los versos de Khayyam por juzgarla fuera de lugar en el contexto histórico por el que atravesaba Filipinas. No estamos en posición de arriesgar ninguna opinión al respecto, solo la especulación es aquí pertinente. Lo cierto es que la traducción de Bernabé fue un emprendimiento doblemente marginal: *a)* por la configuración descentrada que Filipinas tiene respecto al mundo cultural hispánico en general, y *b)* por el momento histórico de marginación que la comunidad hispanohablante sufría al interior de su propio país, en aquel tiempo bajo administración estadounidense. Dos hechos pueden explicar la poca resonancia de la labor de Bernabé: la élite

hispánica nativa estaba siendo desplazada de los centros de poder político y cultural durante la dominación estadounidense, y la inserción marginal de Filipinas en el ámbito cultural iberoamericano de aquellos años.

Balance de un debate

La controversia interpretativa inicialmente instaurada entre Fitzgerald y Nicolas encuentra su prolongación en los traductores iberoamericanos de las *Rubaiyat*. Entre los hispanoamericanos estas discusiones no podían ser de orden filológico, pues el acceso a los versos de Khayyam no era directo y estuvo siempre mediado por las ediciones de referencia, inglesas o francesas. Las discusiones hispanoamericanas se situaban entonces en dos terrenos: *a)* las afinidades electivas que los traductores tenían con las diferentes interpretaciones europeas, según un criterio personal de mayor o menor consonancia de la obra de Omar con la búsqueda espiritual del traductor, y *b)* en torno a la defensa de un estilo poético depurado y suelto, o, al contrario, de un apego literal a las ediciones canónicas inglesas o francesas, aun en detrimento de la pureza de la rima y la consonancia poética de la lengua castellana. La materia poética y el registro estilístico elegido por cada traductor incluyen la incorporación o el rechazo de campos léxicos afines a los tópicos clásicos del orientalismo.

Hemos sostenido desde el inicio que el análisis de las diferentes traducciones de las *Rubaiyat* debe integrarse en una apreciación de conjunto de la temática orientalista y su impacto en el ámbito cultural hispanoamericano. Las cuartetas de Khayyam constituyen un ejemplo precioso para medir la incidencia del orientalismo genérico en la cultura letrada hispanoamericana; sin embargo, este elemento tomado en forma aislada no permite comprender la evolución de conjunto del tema oriental en América. Antes bien, la obra de Khayyam es la manifestación de un fenómeno cultural más amplio y extendido, que es la difusión del orientalismo cultural y filosófico, no solo a través de sus obras clásicas y elementos tópicos tradicionales, sino como una temática que desde fines del siglo XIX y comienzos del XX interpela y dialoga con numerosos intelectuales vanguardistas hispanoamericanos.

En este sentido, el tema oriental entre los escritores modernistas no fue solo precursor —ni tampoco una simple moda pasajera—, fue ante todo el hecho revelador de un universo cultural de alcance insospechado para los miembros de la élite letrada. Los intelectuales americanos pasan de la simple "pose orientalista" que caracterizó a los modernistas a un "interés genuino" por las culturas y los pueblos del Oriente antiguo y contemporáneo, en sus aspectos filosóficos, culturales, espirituales, literarios y artísticos. El cambio de actitud ante una temática que no era nueva para ellos se debió, conjeturamos, al hecho de que el contacto directo con estos nuevos textos orientales empalmó con sus propias necesidades y búsquedas de nuevos referentes intelectuales y espirituales —a veces manifiestos y otras apenas intuidos—. Estas necesidades eran de tres tipos: *a)* la crítica de los valores subyacentes a las doctrinas positivistas y evolucionistas; *b)* la construcción de un proyecto de modernidad propio, emancipado de los referentes europeos y norteamericano, y *c)* la elaboración de un nuevo sistema espiritual de tipo humanista.

Estas nuevas necesidades ideológicas y culturales, palpables en distintos países americanos desde fines del siglo XIX, se convertirán —con la tragedia de la Primera Guerra Mundial— también en una alternativa acuciante en el plano político: la neutralidad bélica y los valores pacifistas se convierten en programas plausibles. Todos estos factores combinados, naturalmente complejos, concurrieron para acrecentar y afianzar, por parte de los hispanoamericanos, el interés genuino por la producción cultural de Oriente.

Leyendas de la Persia islámica
La narrativa de Carlos Muzzio Sáenz-Peña

La labor cultural desplegada por Muzzio Sáenz-Peña es clave y precursora en Hispanoamérica; representa un temprano ejemplo de la pujante difusión cultural orientalista en los albores del siglo XX. Hemos visto que la contienda mundial fue un hito mayor en la crisis de la civilización europea y occidental, pero sería erróneo concluir que no existía un interés genuino por el Oriente previo al estallido de la guerra. Antes bien, el conflicto mundial crea las condiciones que facilitan la exploración intelectual

—además de política, con la consolidación del movimiento pacifista— de nuevas culturas y sistemas filosóficos iniciada anteriormente. Esta búsqueda espiritual e intelectual tiene varias vertientes, entre ellas la spengleriana, que sentencia la definitiva decadencia de Occidente (Spengler, 1925). Las jóvenes generaciones letradas rioplatenses, forjadas al calor del modernismo, se identificarán con la nueva corriente de pensamiento antipositivista explorando nuevas fuentes culturales allende el horizonte europeo.

Nuestro propósito es detallar el complejo trabajo de difusión cultural emprendido por Muzzio Sáenz-Peña como traductor y escritor, realizando un análisis de sus obras capitales. Ambos emprendimientos están asociados a su labor de editor, aunque esta última se confunda con su obra literaria personal. Señalamos más arriba que Muzzio Sáenz-Peña entrega en 1914 la segunda traducción castellana integral de las *Rubaiyat* de Omar Khayyam (Gasquet, 2012, pp. 157-177), obra que alcanza amplia difusión en pocos años y que le garantiza una creciente popularidad (Khayyam, 1914). Otro tanto sucede con sus traducciones de Rabindranath Tagore (1915; 1917; 1924), de cuya obra fue precursor en el ámbito cultural hispánico a partir de 1915. Vale recordar que en 1913 Tagore fue el primer escritor no occidental en ganar el premio Nobel de Literatura.

Además de sus traducciones, Muzzio Sáenz-Peña concibe una obra de ficción propia, profundamente inspirada en la literatura musulmana y persa: *Las veladas de Ramadán* (1916) y *Samsara* (1919b). De estas, la primera es una novela concebida a la manera de *Las mil y una noches*, de gran valor estético y mérito estilístico. La segunda obra es un pequeño poemario de versos en prosa, ampliamente inspirados en las filosofías espirituales persas e hindúes. Este último volumen inaugura, tras la Primera Guerra Mundial, el capítulo de un nuevo horizonte espiritual en Argentina. Otro texto de ficción, como *El Babú de Naranyana* (1918), participa de esta fervorosa labor de difusión cultural.

Muzzio Sáenz-Peña colabora con asiduidad en la revista *Nosotros* y como editor dirige las Ediciones Mínimas, empresas editoriales activas, junto a la de Manuel Gleizer, en la difusión de las obras literarias orientales por aquellos años. Más tarde, como director del diario *El Mundo*, será uno de los mentores de los cuentos y crónicas orientales publicados por Roberto Arlt en el semanario *Mundo Argentino* entre los años 1935 y 1940

(las aguafuertes orientales serán reunidas con el subtítulo "Marruecos" en *Aguafuertes españolas* [1936] y algunos de sus cuentos orientales se reúnen luego en *El criador de gorilas* [1941]).

El entramado de la obra desarrollada por Carlos Muzzio Sáenz-Peña sustenta una nueva percepción de la problemática orientalista en el Plata. Estudiaremos a continuación la visión del Oriente contenida en estos textos.

De árabes, persas e hindúes: el imaginario miliunochesco

Por donde se lo juzgue, *Las veladas de Ramadán* es un libro atípico dentro del registro literario hispanoamericano. Se trata de un libro de ficción presentado bajo el ropaje de un manuscrito apócrifo hallado por el autor en una librería de viejo de Waterloo Road, cerca del Strand londinense. La treta hoy día banal del manuscrito apócrifo desempolvado en una tienda de viejo proyecta y escamotea al autor dentro de una dimensión menor: la del escriba o transcriptor de estas historias antiguas. La figura del escritor se enmascara en una posición retaceada y de segundo plano: la del escriba que transcribe el contenido del manuscrito. Las quince páginas del introito preliminar de la obra relatan la historia del hallazgo del manuscrito. Aunque el registro discursivo es estrictamente narrativo, el relato se confunde con el ensayo histórico-literario y con sesudas disquisiciones sobre la literatura persa e hindú. Retraído en su posición de transcriptor, el autor recobra, sin embargo, relevancia por el "conocimiento" detallado que tiene de dicha literatura: el escriba es un especialista y no solo un simple lector afortunado.

El viejo librero le informa que el raro manuscrito que tiene entre sus manos perteneció a la biblioteca del duque de Clayderland, que sus ignorantes familiares saldaron por unas cuantas libras y que ahora Muzzio Sáenz-Peña tiene la ocasión de apropiárselo por solo cinco guineas. El diálogo erudito que se entabla entre el librero y su cliente discurre sobre los contactos remotos entre las literaturas orientales y occidentales. Nos resume el "transcriptor" su primera impresión:

> Recorrí sus hojas y pude comprobar que, efectivamente, contenía una recopilación de cuentos entre los que se notaban algunos de tendencia erótica, y que tan comunes son en esa clase de manuscritos. Los que tenía en mis manos estaban firmados en la última página por un tal Mahamed Emand ed-din Isfahani, llamado el Hadyi, "el peregrino". Tratábase de un escritor persa, oriundo de Ispahán, cuyo nombre me era desconocido (Muzzio Sáenz-Peña, 1916, p. 9).

Le sigue un extenso y sibarita discurso del anciano librero sobre el origen de los relatos orientales. Las réplicas eruditas de ambos protagonistas no son sino una estrategia más para confundir las pistas del manuscrito; pero asimismo, la combinación de las fuentes originales delimita el marco de inspiración literaria en que estos cuentos se escriben y presentan al lector argentino: tras la versión árabe de *Las mil y una noches*, se remonta el hilo rojo de la literatura fundacional india, cuyo legado primigenio encuentra su fuente en las famosas fábulas del *Panchatantra* —el libro de las "cinco partes"—. El *Panchatantra* (1908) es atribuido a un sabio brahmán llamado Vishnu Sharma, que lo elaboró para contribuir a la educación de los tres hijos príncipes del rey Amara-Sacti. Desde entonces, popularizando los saberes de India en su lento derrotero hacia Occidente —pasando por Persia y los países musulmanes—, la filiación textual se encadena cronológicamente del siguiente modo: el *Panchatantra* (s. III a. C. al s. III d. C.) se traduce al persa medio o pahlavi en 570 por orden del rey sasánida Anushiraván (s. VI), que a su vez pasa al árabe en el 850 con el título de *Kalila wa-Dimna* (s. IX), y se traduce en lengua romance por orden de Alfonso X el Sabio hacia 1251, con el título de *Calila y Dimna* (s. XIII), y en 1915 es revisada y cotejada por el filólogo arabista y sanscritista valenciano José Alemany y Bolufer (cf. *La antigua versión castellana de Calila y Dimna, cotejada con el original árabe de la misma*, 1915). Otra fuente probable de *Las mil y una noches* se hallaría en el libro persa del siglo X *Hazār afsāneh* (*Mil historias*), colección de leyendas entre las que hay varias de origen indio emparentadas con el monumental clásico anónimo. Aunque varias fuentes indican la llegada de algunos de estos relatos a España antes de la empresa de traducción de Antoine Galland, la difusión integral de

Las mil y una noches es tardía en el mundo hispano.[64] En fin, cada uno de estos eslabones de la cadena literaria fue forjado a lo largo de siglos de transcripción y reescritura, por un sinnúmero de amanuenses y copistas que le fueron añadiendo importantes modificaciones, omisiones, correcciones y enmiendas hasta llegar al formato actual de *Las mil y una noches,* rescatado para la memoria occidental por Antoine Galland. La historia filológica de las distintas fuentes y traducciones de *Las mil y una noches* es hoy conocida (Vernet, 1978, pp. 100-102) y Borges ofreció una síntesis popular en su ensayo "Los traductores de las 1001 noches" (Borges, 1992, pp. 107-138).

El viejo librero y Muzzio Sáenz-Peña prosiguen haciendo hipótesis sobre el origen de los relatos del manuscrito que el primero le ofrece. Llegan a la conclusión de que este es una de las tantas pobres versiones apócrifas de *Calila y Dimna* "que aún no han llegado a nuestras manos". Suponen ambos que es improbable el hallazgo de un nuevo manuscrito original de fábulas y apólogos, puesto que desde hace tiempo lo único que se exhuma son versiones retocadas. El librero le asegura que recorriendo sus páginas encontrará algunas historias nuevas, que no aparecen en *Calila y Dimna*. Muzzio Sáenz-Peña concluye que estas quizá sean producto de la inventiva del copista que figura al final del manuscrito, el citado Mohamed Emad ed-din Isfahani.

La advertencia del escriba apócrifo dice que las historias que componen el libro fueron narradas durante las últimas noches del "santo mes" (el ramadán) del año 901 de la Hégira (ca. 1595-1496 d. C.) en la ciudad de Ispahán.

Exceptuada la "Invocación" que inaugura el volumen, el libro se compone de 17 historias y tres "poemas" cortos narrativos. Como en *Las mil y una noches* —aunque sin la figura de Scherezada que oficia de narradora-marco—, las historias se hilvanan en una fuerte puesta en abismo y los relatos se enlazan: el final de cada historia da pie a la narración siguiente. Lo esencial de los cuentos se ambienta en la provincia de Jorasán, que,

---

64 Cuatro traducciones castellanas modernas aparecen casi simultáneamente: en Valencia (1875), Madrid (1876; 1877) y Barcelona (1876). Las dos primeras son ediciones parciales, antológicas; la de Barcelona (1876), basada en la edición francesa de Arsène Houssaye, es íntegra; la de Madrid (1877), basada en la de Antoine Galland, se compone de dos volúmenes.

hemos visto, era la provincia natal de Khayyam. Los sitios y personajes, a menudo históricos (como el gran califa Harun el-Rashid, las ciudades de Ispahán o Bombay), son moldeados en un relato cuya estructura es inamovible. Los protagonistas son de tres tipos: *a)* aquellos afortunados y nobles que, rebajados por las circunstancias de la trama, envilecidos, terminan siendo castigados; *b)* los personajes populares y pobres, que aprovechan las circunstancias para elevar su condición ética y espiritual; *c)* los personajes populares que poseen algún don mágico. La estrategia narrativa de dichos cuentos es semejante, pues se basa en una composición de caracteres compleja y discontinua: nadie ni nada es lo que al principio aparenta ser, pues lo esencial nunca es observable a primera vista. Dicho principio narrativo organiza los relatos, que son la historia de aquello que está por debajo de las apariencias y que es develado en el desenlace por el acto de justicia del emir o la clarividencia de un ciego —la justicia humana—, o por una suerte de virtud desencarnada de Dios (la justicia divina). Cada historia, en su relativo desenlace y encadenamiento con la siguiente, concluye en una magnánima moraleja. Los cuentos son, como las fábulas, historias edificantes y educativas, que tienen siempre una enseñanza.

Las veladas de Ramadán transita por muchos tópicos orientales:[65] *a)* la taimada sensualidad femenina, en "El droguista de Nishapur" y "Elogio de la ciudad de Ispahán"; *b)* el amor posesivo y destructor, en "Fuente de todo bien"; *c)* la desidia popular y la vanidad de sus gobernantes, en "El mercader de Kabul"; *d)* la codicia que pierde a los hombres, en "El fabricante de babuchas de Bujara" y "La copa de Djamshid"; *e)* la holgazanería, en "Abul Kasem, el holgazán"; *f)* la mentira como sistema, en "Kawati, el astuto" y "Abu Nuás, el mentiroso"; *g)* los creyentes piadosos, en "Historia del hijo del cerrajero", etcétera. Los tres poemas cortos también abordan temas clásicos: la perdición de una bella joven del pueblo en "¡Pobre Mahiba!"; el saludable orgullo de la gente sencilla en "El pordiosero enamorado", y el amor refractario en "El hombre que no conoció el amor". Sin embargo, estos tópicos no están nunca sobrecargados ni son insidiosos. Al contrario, son ligeros y frescos, esbozados sin contornos fuertes. La prosa

[65] Por razones de espacio, resulta imposible realizar aquí un estudio pormenorizado de cada relato y las múltiples interrelaciones temáticas y formales que los vinculan.

de Muzzio Sáenz-Peña fluye con naturalidad, haciendo uso y abuso de los clichés, pero buscando un efecto que sobrepasa el mero exotismo de los modernistas. Su estilo literario es cuidado, alcanza a menudo una notable sofisticación en su lenguaje y prosodia, pero su finalidad no es ornamental —otro elemento más que lo diferencia de los modernistas—. Muzzio Sáenz-Peña no aspira al florilegio verbal o metafórico, sino que quiere narrar una historia sencilla, que atrape al lector y además le aporte una enseñanza.

En ese sentido, no debemos olvidar que amén de la función específica de divertir, los relatos que componen *Las veladas de Ramadán* se sitúan en perfecta consonancia con la finalidad educativa y de iniciación que tienen los textos clásicos orientales desde el *Panchatantra*. En el contexto propio de las culturas de India, Persia y el mundo musulmán, dichos relatos —a menudo de tradición oral— tenían una misión propedéutica: advertir y educar al pueblo en los principios de valores morales comunes que prepararan a los hombres para la armoniosa vida en sociedad. De ahí que estos relatos tuviesen una finalidad educativa semejante a la de la iconografía religiosa en las iglesias de Europa, que durante la baja Edad Media buscaban llevar el mensaje bíblico a la feligresía mediante imágenes. En efecto, los pueblos de entonces, tanto en Oriente como en Occidente, eran mayoritariamente analfabetos. La iconografía cristiana, como los relatos orientales, tenía esa misión educativa. En el caso específico de la tradición musulmana, la alternativa iconográfica estaba prohibida por el precepto dogmático que censuraba la representación pictórica humana. Aunque el libro de Muzzio Sáenz-Peña se inserta en un contexto histórico y letrado diferente, reproduce este elemento mayor de los relatos edificantes clásicos: el de aportar una enseñanza moral concreta a sus lectores. El volumen *Las veladas de Ramadán* incluye además una serie de siete magníficas ilustraciones hechas por el artista porteño Gregorio López Naguil (Espinar Castañer, 2012, pp. 80-104).[66]

[66] Gregorio López Naguil (1894-1953), discípulo de Ernesto de la Cárcova en Buenos Aires y de Anglada Camarasa en Europa, vivió varios años en Mallorca, donde realizó viajes y estancias frecuentes durante toda su vida. Fue ilustrador recurrente de la revista *Nosotros*; en los años 1930 comenzó a trabajar como escenógrafo de los teatros Cervantes y Colón de Buenos Aires, y desde 1941 hasta su muerte lo hizo para numerosas películas argentinas.

El libro cierra con un exordio que resulta en realidad un golpe efectista: tras haberse dormido, Muzzio Sáenz-Peña es despertado por el viejo librero, quien le informa que los sábados cierra la librería al mediodía y él debe retirarse a comer. Favorecido por la calefacción invernal, el comprador se adormeció con el manuscrito entre las manos y soñaba con los relatos que acaba de transcribir. No sabemos entonces si el aficionado compró finalmente el manuscrito o si solo lo leyó parcialmente en la librería y reproduce de memoria algunas de sus historias.

Una novela breve y los poemas en prosa

La última ficción oriental de Muzzio Sáenz-Peña, *El Babú de Naranyana* (1918), es una obra menor sin grandes cualidades literarias. Forma parte de una serie de obras populares que el escritor publica en aquellos años en *La Novela Semanal*, que era una publicación de breves folletines de gran tiraje. La obra de Muzzio Sáenz-Peña es la única de motivo oriental en toda la colección. El protagonista, Mr. E. W. Parker, natural de India, es un personaje intrigante que desde Boston —recordemos que Muzzio Sáenz-Peña estudió allí varios años— arguye una intriga política con el fin de soliviantar una rebelión en el norte de India y Nepal —entonces aún bajo dominio británico—, región que recibe el nombre de Naranyana. Otro personaje secundario, el angloindio Mr. Warley, tiene un papel considerable, pues entre las intrigas se produce además un hecho criminal —que hilvana toda la trama de la novela breve—, y la prueba de este hecho es escamoteada hasta el desenlace, con la muerte del propio Parker por una enfermedad misteriosa. La prueba del crimen, un puñal, es arrojada al río Charles.

Samsara, en cambio, es una obra breve, pero con interés y significación considerables; en primer lugar, por el título, que en sánscrito significa literalmente el "constante fluir", en alusión al ciclo del nacimiento, la vida, la muerte y el renacimiento (o reencarnación). El *samsara* es un concepto esencial en la cosmogonía indostánica, común —aunque con variantes— al hinduismo, budismo, jainismo y sijismo.

Samsara, libro de poesía en prosa, se edita apenas finalizada la Primera Guerra Mundial. La mencionada cita del prólogo de Julio Noé le asigna

al volumen un valor de (re)descubrimiento de los valores espirituales y humanos contenidos en la herencia letrada de Oriente, y que el Occidente había extraviado. Sus ochenta páginas se dividen en dos secciones: la primera da nombre al volumen e incluye 19 poemas sin títulos, numerados con cifras romanas; la segunda se titula "Otros poemas" y está constituida por diez poemas con título. En esta segunda parte, curiosamente, uno de ellos ya figuraba entre los tres poemas cortos de *Las veladas de Ramadán*; se trata de "El pordiosero enamorado".

La primera sección se distingue por sus motivos espirituales y un tono marcado por la búsqueda de una pureza elevada y desencarnada. Son breves poemas narrativos. El primer poema es la evocación de una religiosidad agnóstica, donde hay espíritu y Dios, pero estos no poseen una configuración definida. Al mismo tiempo, es la constatación de que Dios existe, pero este no adopta ninguna constitución material, es solo un espíritu etéreo: Dios es la nada, pues la nada es el universo. Esta noción de espiritualidad agnóstica rechaza todo intento reductor a un rito y un dogma determinado, o a una doctrina estructurada como teología. Al mismo tiempo, con este poema inaugural, resulta claro que no hay intermediación entre el hombre y dios, pues el primero se dirige al segundo en forma directa. La pureza del alma humana reside en el hombre mismo y solo su obrar permite la trascendencia de su alma. Dice Muzzio Sáenz-Peña:

> Y el Samsara es pérfido y engañoso, porque es falsedad y es ilusión. No está arriba ni abajo, no fue ni será. Duerme desde el comienzo del mundo dentro de nosotros mismos, y basta para despertarle el más tenue brillo de nuestras vanidades (Muzzio Sáenz-Peña, 1919, p. 16).

Los siguientes poemas son una exploración de las vías de acceso a la pureza y al diálogo directo con Dios; este último es para Muzzio Sáenz-Peña un derrotero personal y único: "Por eso te busco [afirma] porque tú me buscas. Y marcho confiado tras las huellas que tú dejaras en el camino, sabedor de que tarde o temprano lo recorrería este humilde esclavo" (Muzzio Sáenz-Peña, 1919, p. 20). Vemos así un sustrato animista en donde Dios reside en los elementos naturales como el agua, el viento y la tierra, y estos son parte indivisible de Dios. Esta noción es un concepto

fundamental de religiosidad panteísta. Advierte el autor que Dios no está en el cielo, sino en cada uno de los resquicios de la vida terrestre:

> por siglos y siglos, acudieron todos en busca del cielo, porque en el cielo creían que tú morabas. Pero tú no estabas en las aguas cenagosas que manchan el cuerpo sin limpiar el alma; tú no estabas en la piedra inerte de los ídolos, ni en el templo fastuoso, ni en las páginas amarillentas de las escrituras (Muzzio Sáenz-Peña, 1919, p. 26).

Resulta así evidente que la espiritualidad agnóstica de Muzzio Sáenz-Peña toma distancia de cualquier institución religiosa, en particular de aquellas monoteístas. El decimoctavo poema ajusta cuentas con las tres religiones del libro:

> Nunca lograrás obtener tres sustancias distintas de una sola, indivisible y única.
> Llámala raso, damasco o brocado, es y será siempre seda.
> Para unos, Alá, Mahoma y Alí.
> Para otros, Brahma, Vishnu y Shiva.
> Para estos, Padre, Hijo y Espíritu Santo.
> Son siempre tres, pero no son distintos ni iguales; ni siquiera se parecen entre sí; aunque son Uno, hecho de una sola e incomparable substancia y envueltos en una sola e indivisible esencia.
> (Muzzio Sáenz-Peña, 1919, pp. 49-50)

El amor es el único camino válido hacia Dios, según Muzzio Sáenz-Peña. En este tortuoso sendero:

> no hay nombres ni números. Quizá yo sea tú, y tú seas yo. Y en lugar de dos quizá seamos tres, o, lo que es más probable: en lugar de tres solo seamos uno. Porque, así como tú estás en Él, yo sé que Él está en mí, y por esa fusión de tú en Él y de Él en mí, tú, yo y Él somos uno (Muzzio Sáenz-Peña, 1919, p. 51).

La segunda sección está conformada por breves fábulas, especie de núcleos de cuentos potenciales, al estilo de las historias que componen *La*

velada de Ramadán, pero en germen, sin desarrollar. El tema que los une es el amor, y, aunque muchos sean de motivos orientales, no abordan los estereotipos orientalistas mencionados más arriba.

Conclusión

El estudio de las traducciones y las principales obras de ficción de Muzzio Sáenz-Peña muestra la complejidad que adquiere el motivo oriental en la cultura letrada sudamericana en torno a 1914. Debemos comprender dicha obra particular en el movimiento de exploración intelectual operado en el Río de la Plata —específicamente— y en el ámbito hispanoamericano. Como procuramos explicarlo, los encabalgamientos con la situación europea y mundial resultan evidentes, amén de la vinculación con la nueva realidad cultural regional y local. Aunque hemos bosquejado las implicaciones y los contornos de esta nueva búsqueda espiritual, que con el nuevo siglo inaugura una nueva época para el orientalismo hispanoamericano, queda pendiente analizar en detalle algunos elementos particulares relacionados con el creciente interés que muchos letrados argentinos y sudamericanos de entonces depositaban en la herencia cultural de Oriente. Pero cabe insistir en el hecho de que las interconexiones generacionales del motivo oriental son múltiples, literarias, pero asimismo históricas, políticas, sociales, artísticas y filosóficas, y el análisis pormenorizado de estas competencias es todavía una tarea pendiente (Taub, 2008; Delgado, 2010).

6. El poeta filipino Jesús Balmori y su viaje a México (1932-1934)*

Jesús Balmori (1886-1948) es uno de los más destacados escritores filipinos de expresión castellana. Firmaba a menudo sus crónicas urbanas con el apodo Batikuling y fue celebrado hasta su muerte como el más grande vate filipino. Crea en los años 1920, junto con su amigo Manuel Bernabé, las justas poéticas o Balagtasan. Gran polígrafo, ejerció además las tareas de periodista, autor dramático, editor y hombre de letras en numerosos medios de prensa manilenses. Su labor literaria corresponde con el periodo de oro de la literatura hispanofilipina, que coincide con el ciclo de la administración neocolonial estadounidense (1898-1942 y 1945-1946). Es autor de numerosas obras, entre las que destacan *Rimas malayas* (poesía, 1904), *Bancarrota de almas* (novela, 1911), *Se deshojó la flor* (novela, 1915), *Balagtasan* (poesía en colaboración con Manuel Bernabé, 1927), *El libro de mis vidas manileñas* (crónicas, 1928), *Mi casa de nipa* (poesía, 1941). Póstumamente, se publican sus textos narrativos: *Cuentos de Balmori* (1987) y *Pájaros de fuego: novela filipina de la guerra* (2010), un retrato terrible de la ocupación japonesa escrito secretamente entre 1943

* Este texto apareció originalmente como: Gasquet, A. (2020). Filipino Poet Jesús Balmori: Testimonials of his Mexican Journey Passing through Japan (1932-1934). En J. Lu y M. Camps (eds.), *Transpacific Literary and Cultural Connections, Latin American Influence in Asia* (pp. 45-66). Palgrave Macmillan.

y 1945. Numerosa obra crítica y poética permanece dispersa en la prensa y varias de sus obras teatrales están inéditas. La multifacética obra de Jesús Balmori es un ejemplo acabado del lirismo filipino, hermanado con el movimiento modernista iberoamericano y con el espíritu del nacionalismo local.

Este capítulo aborda el análisis detallado de las crónicas y poesías inspiradas por su viaje a México en 1931, publicadas en dos series por la revista *Excelsior* (1932-1934) y, excepcionalmente, un artículo aparecido en *Philippine Free Press* (1933). Estos testimonios son un claro ejemplo de los poderosos vínculos culturales que existieron entre Filipinas y América Latina, sustentados en un pasado colonial y una lengua comunes. El corpus se compone de dieciséis publicaciones realizadas entre junio de 1932 y febrero de 1934, en las que se distinguen claramente dos series: siete crónicas de viaje a México, publicadas en *Excelsior* entre el 10 de junio y el 10 de diciembre de 1932; sus ocho poemas de tema mexicano, publicados en el mismo diario entre el 30 de octubre de 1933 y el 15 de febrero de 1934, y entre ambas series, a modo de nexo, aparece una crónica suelta publicada en *Philippine Free Press*, el 15 de abril de 1933. En rigor, la primera serie de crónicas, interrumpida por razones de salud con la séptima entrega,[67] se ocupa de Japón (cap. I-IV), de Honolulu (cap. V), de la vida mundana a bordo del Heiyo Maru (cap. VI) y de Los Ángeles (cap. VI). Solo la segunda serie (1933-1934) aborda específicamente México a través de una serie de clichés populares.

---

67 Un suelto aparecido en *Excelsior* dice: "Por motivos de salud y por el reciente luto que guarda nuestro colaborador Jesús Balmori, nos vimos precisados a suspender la serie de sus muy interesantes artículos sobre el último viaje que el laureado poeta ha hecho a tierras de Méjico. Hoy nos es grato anunciar a nuestros lectores que, a partir de nuestro próximo número, o sea el correspondiente al día 10 de diciembre venidero, reanudaremos dicha serie de artículos, con el capítulo VII" (*Excelsior,* s. p.). La serie de crónicas se había interrumpido en el cap. VI, el 30 de julio 1932; sin embargo, la reanudación de estas es de corta duración y vuelve a interrumpirse, sin razón, con el anunciado cap. VII del 10 de diciembre. Las crónicas viajeras quedan definitivamente inconclusas, sin abordar la etapa mexicana del periplo. Estas estampas sobre México son el motivo de la segunda serie, esta vez poética, que se inicia el 30 de octubre 1933 y concluye el 15 de febrero 1934, con un total de ocho poemas en siete entregas diferentes.

Vicisitudes y conjeturas del periplo mexicano

Jesús Balmori viaja a México en julio de 1931 y regresa a Manila diez meses después, en mayo de 1932. Se trata de una de las escasas salidas del poeta fuera de su patria, exceptuando su incursión en Japón en 1902, con tan solo dieciséis años, y un viaje a Europa. Su viaje le pesa, pues estuvo sembrado de zozobras financieras y una enfermedad cardiaca que lo tuvo inmovilizado durante tres meses. Es un viaje acometido como "un sueño de conquista literaria" (Balmori, 1932a, p. 12) pero que no resulta un viaje consagratorio, ni por su trascendencia poética personal en el ámbito hispanoamericano (irrelevante), ni por sus elevadas expectativas respecto al vuelo modernista que encontró en México (hondamente desilusionado).

En realidad, el emprendimiento de este viaje por México resulta de su imposibilidad de viajar a Buenos Aires, destino más oneroso que sus pocos recursos no le permitieron alcanzar. En una breve entrevista hecha por su amigo poeta y periodista Manuel Bernabé, poco después de su regreso a Manila, dice sin rodeos: "—¿Y por qué no fuiste a Buenos Aires o algún otro punto de Suramérica? —Por dos motivos poderosísimos. El primero, la falta de dinero. Luego, mi enfermedad, una parálisis de origen cardíaco que me postró en la cama por tres meses" (Bernabé, 1932, p. 54). Esta entrevista festeja el retorno a Manila del gran poeta filipino y preludia la serie de colaboraciones sobre México, pero el tenor de sus declaraciones es en extremo sombrío. Concluye Balmori de forma rotunda:

> ¿Que cuál es mi impresión general de México? Triste, vacía. No me extraña que en México llorara al pie de un árbol Hernán Cortés. Yo he llorado al pie de mi lira. Agradezco con toda el alma al pueblo mexicano las atenciones, las cortesías y los aplausos que me ha tributado, pero, por nada del mundo volvería a México (Bernabé, 1932, p. 55).

La desazón y pesadumbre es profunda y en nada sobreactuada. La breve entrevista de Bernabé contiene entre líneas indicios inestimables: su matizado y paradójico éxito; su cotejo de la cultura hispanofilipina con aquella de la nación americana; por último, la creencia en un proyecto nacional acendrado para la cultura hispánica local.

La notoriedad poética del vate filipino en tierra mexicana es a todas luces exagerada. Dice Balmori: "las dos veces que me presenté ante el público mexicano, fui aclamado hasta el frenesí […] La prensa me dedicó en pleno elogios estruendosos" (Bernabé, 1932, p. 54). Pero estas afirmaciones altisonantes (e inverificables) Balmori las hace para no defraudar su título y sitial de "gran poeta" filipino; intuimos, sin embargo, que su impacto en México fue relativamente modesto, y su desencuentro con la cultura mexicana es en parte resultado de esto. La realidad discreta y sus razones (entuertos) podemos leerlas entre líneas en sus propias declaraciones:

> cuando di mi conferencia sobre el Japón [cf. "El Japón maravilloso"], la primera en verso que se ha dado en el mundo, y que, además de despertar un interés enorme, fue patrocinada por la Embajada Japonesa y aplaudida por toda la alta sociedad de la capital (Bernabé, 1932, p. 54).

La situación misma es por demás sorprendente y curiosa: ¿qué hacía un poeta filipino en México dando una conferencia en verso sobre Japón? ¿Por qué no dar una conferencia sobre su país, escasamente conocido para el público mexicano? Tras los elogios, Balmori desliza que, con aquella conferencia, "me metí en el bolsillo algunos centenares de pesos" (Bernabé, 1932, p. 54). En claro tenemos que los apremios financieros en que se hallaba lo empujan a dar esta conferencia —organizada en un teatro de la capital por los intelectuales mexicanos y con el auspicio de la embajada nipona en México— a fin de recaudar algún dinero. Desconocemos los hechos factuales relativos a esta conferencia pronunciada el 4 de diciembre de 1931 y su alcance real en México (Balmori, 1931, p. 41).[68] Solo sabemos que a esta asistió la "alta sociedad" capitalina, la única capaz de pagar una entrada a su conferencia sobre Japón. La situación es en demasía curiosa, incluso disparatada: un filipino discurriendo en versos

[68] En la noticia que introduce a los versos de la conferencia, editados en México con el título "El Japón maravilloso", dice el propio autor: "de su breve pero brillante actuación en México, habla por sí sola la conferencia en verso, primera de su género que se da en el mundo, sobre Japón, que dio en la noche del 4 de diciembre y que tan calurosamente fue acogida por la sociedad y la prensa" (Balmori, 1931, p. 41). La "medida" de su éxito solo la conocemos por las declaraciones del autor.

sobre Japón, en la ciudad de México. Dos versiones pueden explicar esta rareza, una fehaciente y otra hipotética.

El argumento manifiesto obedece al hecho de que Jesús Balmori fue un gran admirador de la cultura y civilización nipona desde su adolescencia, resultado de su primer viaje en 1902 al archipiélago japonés. Numerosos escritos suyos atestiguan esta pasión persistente, idilio que se romperá diez años después, cuando el Ejército nipón invade Filipinas y toma Manila el 2 de enero de 1942. Su novela póstuma, *Los pájaros de fuego* (Balmori, 2010), redactada en secreto en aquel tiempo sombrío, es testimonio elocuente de las exacciones cometidas por los japoneses durante la ocupación de Filipinas. Antes de la guerra, Balmori pensaba que era legítimo que los japoneses ejercieran cierto liderazgo político, cultural y económico sobre los otros pueblos asiáticos, sobre todo que esta legitimidad tutelar "asiática" venía a contrabalancear la presencia estadounidense en la región, y particularmente en Filipinas, donde Estados Unidos había abortado desde 1901 el natural proceso de emancipación nacional.[69] Tras su regreso al país, el 26 agosto de 1932, Balmori repite en Manila, en espectáculo fastuoso, la conferencia en verso sobre Japón pronunciada anteriormente en México, que se publica ahora en un fascículo con el título *Nippón*... (Balmori, 1932g).[70] Como veremos más adelante, sus crónicas sobre México siguen la ruta marítima de entonces y principian con la descripción de su paso por Japón, Hawái y California, antes de llegar a destino.

La segunda conjetura factible para justificar su disertación poética sobre Japón en México tiene que ver con la demanda. Japón como tema

---

69 Otras figuras filipinas tenían una posición semejante: el líder independentista Manuel Luis Quezón (segundo presidente de la Mancomunidad Filipina entre 1935 y 1942), que buscó en tratativas secretas el apoyo del Imperio nipón hacia 1933, y el tercer presidente de facto de Filipinas, José P. Laurel, que ejercerá su mandato (1943-1945) durante la ocupación japonesa. Laurel se había graduado en abogacía en la Universidad de Tokio. Conocemos la impresión favorable que Japón tuvo sobre el padre del nacionalismo filipino, José Rizal, a fines del siglo XIX —aunque la situación era entonces bien diferente—. Incluso el reportero y diplomático argentino Ramón Muñiz Lavalle, quien residió en dos ocasiones en Manila entre 1932 y 1933, tendrá una visión favorable al papel tutelar de los nipones en Asia frente al dominio neocolonial estadounidense. El argentino publica en Manila en 1933 un libro titulado *Japón ante el mundo*, en donde argumenta y defiende esta tesis. Su paso por Filipinas tuvo fuerte influencia en la prensa hispánica de aquellos años.

70 Ver el estudio preliminar de Isaac Donoso a Jesús Balmori (Donoso, 2010).

cultural resultaba sin duda atractivo y exótico para el público mexicano (e hispanoamericano) de entonces, por lo que suscitaba quizá más interés que Filipinas para una tertulia lírica pagada. Aunque en "El Japón maravilloso" [cf. *Nippón…*] Balmori recusa la visión abstracta, frívola y estereotipada de Japón proporcionada por las obras de Pierre Loti y del modernista Enrique Gómez Carrillo (cf. "Madame Crisantemo"; Balmori, 1931, p. 49; Balmori, 1932, p. 24), su evocación "maravillosa" del Imperio nipón incurre en una suerte de "orientalismo oriental", dando al público mexicano un consumo exótico bajo la forma de una égloga exaltada o "japonería", en adecuación a la demanda cultural en boga en aquella época.[71] Los seis poemas que conforman "El Japón maravilloso" (Balmori, 1931, pp. 39-56)[72] constituyen con gran probabilidad las únicas páginas publicadas por Balmori durante su paso por México, incluidas en un modesto opúsculo firmado por tres autores (Rea, 1931).[73] El tenor de esta publicación, cuya naturaleza desconocemos (¿quién lo edita y con qué propósito?),[74] alude y confirma el discreto interés de los mexicanos por el conflicto sino-japonés de aquellos años (en torno a la ocupación y legitimidad nipona de Manchuria). Resulta, sin embargo, claro que la inclusión de los versos elogiosos de Balmori en dicha obra es episódica y marginal.[75]

---

71 Por razones de espacio, no es el lugar para desarrollar este punto que tan solo señalamos.

72 Los seis poemas se titulan "Pórtico", "Génesis", "Madame Crisantemo", "Poesía", "Geisha" y "Nara".

73 Se trata de un tríptico: "La validez de un tratado", del estadounidense George Bronson Rea; "La anarquía de China y el problema del Pacífico", por el doctor francés André Legendre, y los poemas de "El Japón maravilloso", de Jesús Balmori.

74 Una conjetura viable (o al menos no improbable) es que el fascículo haya sido publicado como parte de la campaña de propaganda de la embajada nipona en México poco después de iniciado el conflicto en Manchuria, pero no disponemos de pruebas para atestiguar esta hipótesis. El opúsculo fue publicado sin editorial, el compilador es anónimo y ninguna noticia explicativa introduce el folleto. Solo aparecen dos breves notas de los traductores: Guillermo Moreno para el ensayo de George Bronson Rea, e Ignacio Medina Jr. para el ensayo de André Legendre.

75 George Bronson Rea, el principal autor de este opúsculo, fue un antiguo ingeniero de ferrocarriles norteamericano reconvertido en periodista experto en Asia oriental y director de *The Far Eastern Review*. Rea trabajó como consejero del Ministerio de Relaciones Exteriores del Gobierno de Manchukuo —gobierno títere durante la ocupación nipona de Manchuria— y fue un gran propagandista de la legitimidad japonesa en la zona (Rea, 1933). Esto sugiere que el opúsculo del cual participa Balmori es una defensa explícita de la política expansionista nipona en Manchuria; la evocación poética de "El Japón maravilloso" fue una suerte de soporte poético al argumento medular aportado por el ensayo de Rea, y a la China anárquica y

La obra *Nippón* puede ilustrar retrospectivamente la edición de "El Japón maravilloso" en México. En efecto, la publicación realizada en Manila en 1932 está destinada a engrandecer el aura de Japón a través de una evocación poética de su cultura y su civilización. La obra está enmarcada por un discurso inaugural del señor Miyazaki, presidente de la Asociación Japonesa de Filipinas (Balmori, 1932, pp. 5-9). Este discurso, publicado en japonés, legitima claramente el apoyo oficial del Gobierno nipón a este acto lírico y propagandístico a través de sus representantes consulares y asociativos. Los seis poemas iniciales publicados en México con el título "El Japón maravilloso" son reproducidos en *Nippón* con algunas variantes de versificación y de título,[76] además enriquecidos con siete poemas adicionales: "El Japón heroico"; "Seda, laca, porcelana, oro y marfil"; "Los muertos mandan"; "La historia divina del divino Gautama"; "La música"; "La fiesta de las flores", y una "Conclusión", también en verso. No sabemos si estos nuevos poemas ya habían sido declamados en el teatro de México (4 de diciembre de 1931) y eliminados de la publicación del opúsculo, o si fueron compuestos especialmente para la representación en Manila (26 de agosto de 1932). De seguro, la velada manilense fue más fastuosa, pues contó con la participación de dos sopranos y una orquesta; semejante lujo era impensable en México unos meses antes.

La confrontación del vate filipino con el mundo letrado mexicano arroja afirmaciones sustantivas. Interroga Bernabé en su entrevista: "¿Podría codearse un literato filipino con otro mexicano?"; Balmori responde sin vacilación:

> No solamente codearse. Sobresalir algunos codos sobre el nivel de su prestigio. Los literatos mexicanos escriben a través de los grandes maestros españoles, sin un átomo de originalidad (entiéndase propia personalidad), que es lo que caracteriza a nuestros hombres de letras [y remata a continuación:]

---

dislocada descrita por Legendre. Rea es un ejemplo de la vigencia, incluso entre los estadounidenses, y antes del ataque de Pearl Harbour el 7 de diciembre de 1941, de las tesis por las que debía admitirse la "hegemonía natural" (léase el expansionismo) de Japón en la región Asia-Pacífico.

76 Los títulos de los poemas "Geisha" y "Nara" son modificados respectivamente por "La Gueisha" y "Nara, los ciervos, la Princesa".

> Además, nuestro castellano es más puro, más limpio, más castellano" (Bernabé, 1932, pp. 54-55).

Inútil discurrir sobre la veracidad de tales afirmaciones; lo importante es la impresión que tiene el polígrafo filipino tras su viaje, que le ha servido para confirmar: *a)* el elevado vuelo de la literatura hispanofilipina, y *b)* la profunda desazón que le ha provocado el mundillo literario mexicano. Desconociendo casi todo sobre la situación política y social de México tras la Revolución de 1910 contra el porfiriato, Balmori va a destiempo con la época literaria: "se ha acabado la casta de los Nervos y los Acuñas [...] porque he encendido mi linterna para buscar al poeta y no lo hallé" (Bernabé, 1932, p. 54). Observa el filipino un ambiente literario decaído que no corresponde con las glorias que él iba a buscar: "se acabó la estirpe egregia de los Nervos, de los Díaz Mirón y los Juan de Dios Peza en México" (Bernabé, 1932, p. 55). Como homenaje póstumo personal, visita en México la tumba de Amado Nervo, le lleva un ramo de flores y ora por el difunto. Lo único que le arranca exclamaciones de entusiasmo son las mujeres mexicanas. Queda impresionado por una actriz de la época que había triunfado en Hollywood, Lupita Tovar, y afirma sin rodeos:

> la mujer mexicana es, a mi modo de ver, lo mejor de México. Además de bonita, es cariñosa, abnegada, y con un valor tan grande, que acompaña al hombre a los campos de batalla, sin importarle la fatiga de la revuelta ni las balas de la lucha (Bernabé, 1932, p. 55).

El desencanto del ambiente literario mexicano va a la par con otro hecho: su desinterés por la realidad política y social local (rasgo en consonancia con la tradición modernista). Dice Bernabé a forma de excusa en la introducción de su entrevista:

> El poeta no nos habla de la Revolución en México, acaso porque no haya tenido tiempo de estudiar las convulsiones de aquella república, ni siquiera se detiene a explicarnos las causas de la tremenda quiebra intelectual y cultural que él ha sorprendido (Bernabé, 1932, p. 54).

Presumimos que más que la falta de tiempo (diez meses son considerables para interesarse en la situación local), es su desinterés lo que ha primado y explica su silencio.

Por último, como fue señalado por otro crítico, leemos entre líneas que Balmori piensa que la literatura filipina en español ya se ha emancipado de las influencias europeas (romanticismo) y americanas (modernismo), "consciente de crear un paradigma literario autónomo, patrimonialmente asiático" (Donoso, 2010, XXIII), pero no es el lugar para desarrollar este punto de sumo interés.

Estudiaremos a continuación los escritos sobre México de Balmori, distinguiendo las dos series de sus trabajos en crónicas y poemas.

Desvío nipón de las crónicas mexicanas

Como señalamos antes, las crónicas mexicanas abordan en sus siete capítulos (entregas inconclusas por enfermedad) su paso por Japón, Hawái y Los Ángeles, etapas previas a su llegada a México. Las cuatro primeras están dedicadas al Japón, sucesivamente consagradas a Moji, Kobe (puerto de Osaka) y Yokohama (puerto de Tokio). Desde su primer viaje juvenil en 1902, Balmori destaca los fabulosos cambios económicos producidos por la industrialización, verificables por el desarrollo urbanístico, pero asimismo por los profundos cambios en las costumbres; se ocupa con especial interés de estos últimos, retratando la evolución de las mujeres japonesas. En Moji confirma que, otrora país de las *musmés*, de la *Madame Butterfly* de Puccini y la *Madame Crisantemo* de Pierre Loti, las japonesas ahora se han transformado en mujeres modernas cuya moda y refinamiento compite con París, Londres o Los Ángeles. A tal punto, este cambio radical las hace irreconocibles para el filipino: "La Srta. Mariposa […] se ha quemado las alas en la luz de Occidente y solo queda de ella el polvo de oro de su historia" (Balmori, 1932a, p. 12). El poeta ya no considera japonesas a las muchachas que hablan en inglés de *high school* o que fuman Chesterfield. "No, no son japonesas, y si lo son, se olvidaron ya que pertenecen a una extirpe divina, que son hijas de dioses" (Balmori, 1932a, p. 12). Balmori añora el Japón de antaño, el país tradicional que ha

dado vuelo a las leyendas niponas en Occidente. Balmori participa de esta añoranza nostálgica del pasado y reprueba el tiempo presente. Añora el Japón del pasado, como asimismo añora las Filipinas españolas. Prefiere con fuerza y nostalgia la evocación modernista del archipiélago nipón y sus estereotipos imaginarios. Con desconsuelo, observa cómo el progreso a ultranza emprendido por el Gobierno imperial "te ha convertido [a la mujer] de humilde pescadora en atractiva damisela que sabe retener al viajero con sus encantos" (Balmori, 1932a, p. 13). Los *yoshiwaras* (casa de citas) pueblerinos se han trocado en modernos salones de baile; los peinados, vestimentas y costumbres tradicionales se han occidentalizado, y aunque las mujeres niponas conserven el mismo atractivo, le resultan irreconocibles. La armonía y la suavidad del Japón tradicional fueron violentadas por la irrupción de la modernidad occidentales. Su paso por Kobe exalta una cena tradicional en donde el poeta puede satisfacer su nostalgia: "surgen sentadas sobre sus rodillas siete *musmés* que fulguran como los siete colores del Sol, que son siete artistas lánguidas y lindas y que bien pudieran ser los siete pecados capitales" (Balmori, 1932b, 13). En estas crónicas, una vez más, Balmori orientaliza Japón con criterios estéticos occidentales, evocando la sensualidad de las *musmés* y las *geishas*. Pero como en Moji, Kobe resulta ante todo una inmensa ciudad fabril que despierta una mezcla de atracción y repulsión.

El filipino decide visitar en Kobe al más apreciado poeta nipón de aquella época, Yoshida Tokutomi (hijo del ilustre novelista Kenjiro). Es introducido a Tokutomi por un amigo nipón. El poeta tiene en su despacho un lienzo original de Utamaro e interroga al filipino sobre Rizal, preámbulo del tema político: "¿cuándo os dan la independencia?", dice el japonés. Y prosigue:

> parece que siempre que se trata de esto, de vuestra libertad, os ponen al Japón como espantajo; tratan de hacernos creer incautamente que sois unos niños y que el Japón es un Ogro que os va a devorar vivos tan pronto como el Tío Sam os deje de la mano (Balmori, 1932c, p. 13).

Los norteamericanos enarbolan como ejemplos nefastos del imperialismo nipón su accionar en Corea y Manchuria. Tokutomi trata de reasegurarlo con el discurso oficial:

> usted que tanto nos conoce, y muchísimos filipinos como usted, saben muy bien que si el Japón fuera alguna vez a intervenir en la política de su país, sería para brindarle todo su apoyo, toda su protección [...] Y jamás llegará, por muy imperialistas que seamos, el imperialismo del Japón a tales abusos de confianza y fuerza (Balmori, 1932c, p. 13).

Regresado al vapor, Balmori es interrogado por el señor Hamilton sobre su estancia en Osaka. Le dice que visitó al poeta Tokutomi, y el americano le responde, sin conocimiento del diálogo político que ambos mantuvieron: "—¡Estos japoneses! ¡Estos japoneses! Si los Estados Unidos no os acaban de dar la independencia es porque el día en que os la den, los japoneses os comen vivos" (Balmori, 1932c, p. 14). La ironía de la situación conduce al silencio de Balmori, que replica con una risa en recuerdo de la opinión compartida con el poeta nipón. La historia se encargará, pocos años después, de aportar su desmentido a la argucia del inocente discurso nipón. Balmori aprenderá la lección japonesa a sus propias expensas, como el resto de los manileños y filipinos.

La última escala nipona antes de la travesía del Pacífico es Yokohama. Allí Balmori visita el hogar del expatriado general independentista filipino Artemio Ricarte, alias Víbora, donde vivía exiliado con su familia y nietas. Subsistía estos largos años de penuria impartiendo clases de español en una universidad de Tokio, y escribía en sus ratos libres ensayos históricos sobre Filipinas que imprimía por su cuenta y vendía a sus compatriotas que, como Balmori, se aprestaban a cruzar el océano Pacífico. Artemio Ricarte fue un general de la primera república filipina y junto con Apolinario Mabini, héroe de la guerra contra los Estados Unidos, rechazaba reconocer la legalidad de la administración yanqui en el archipiélago. Tras seis años de encarcelamiento, liberado por buena conducta en 1910, escoge la expatriación primero en Hong-Kong y a partir de 1915 en Japón, donde permanecerá hasta 1942. Cuando los japoneses ocupan Filipinas lo invitan a regresar a su patria, y finaliza la guerra tomando partido por los nipones; fallece a los 78 años en julio de 1945, poco después de la batalla del paso de Bessang con las fuerzas norteamericanas.

La entrega quinta describe la escala en Honolulu, Hawái, donde visita el célebre acuario de la ciudad y festeja la memoria de la antigua reina Lilinu-Kalami, protectora de las artes y la poesía, enemiga de todo lo

extranjero (Balmori, 1932e, p. 13) y en particular de los Estados Unidos. La sexta entrega se ocupa de la vida mundana a bordo del vapor Heiyo Maru, con su cohorte de notables y diplomáticos de Asia y América; también narra sus chanzas y correrías verbales con las mujeres ociosas de la travesía (Balmori, 1932f, pp. 13-14). El séptimo capítulo trata del desembarco en Los Ángeles, en el puerto de San Pedro. Describe brevemente la realidad y el problema social: los hombres empobrecidos por el paro que pululan e inundan sus calles. Pero la frivolidad vuelve pronto a su relato y termina su jornada hablando a sus lectores sobre Hollywood y sus mujeres, cuyo lujo es superlativo comparado con el de las grandes capitales del mundo. Su desvelo ante el brillo y garbo de la ciudad que no duerme lo conduce a un trance insomne: "dudando si cuanto vemos y palpamos es sueño, es ensueño, o realidad" (Balmori, 1932h, p. 13). Pincelada final para este retrato californiano, una camarera del hotel lo interroga durante el desayuno —tras una noche febril y sin dormir— sobre su opinión de la ciudad de Los Ángeles; el filipino responde con una sentencia lacónica y poética: "Demasiadas alas" (Balmori, 1932h, p. 13).

Estampas en verso de la cultura popular mexicana

La serie de ocho poesías sobre México contiene los únicos textos genuinos sobre su viaje americano, editados entre 1933 y 1934 como una nueva serie emprendida tras la interrupción de sus ensayos viajeros a dicho país en 1932 por motivos de salud. Tras diez meses de interrupción de sus crónicas, la antigua serie parece haber quedado definitivamente trunca. Aunque no disponemos de elementos que nos permitan situar su redacción, parece claro que estos poemas fueron redactados o bien durante su viaje o poco después de su regreso,[77] a modo de notas poéticas que el vate decide finalmente publicar para completar sus anteriores crónicas inconclusas. Un hilo tenue une las primeras crónicas con estos poemas: ambos se publican bajo el rubro "De Manila a Méjico".[78]

[77] "México aristócrata" da a entender que los redactó una vez vuelto a Filipinas, cuando dice sobre las mujeres: "Y hoy, lejos de vosotras, por el mar, por el cielo" (Balmori, 1933a, p. 34).

[78] Conviene destacar que la primera serie de crónicas se titula "De Manila a México", y en cambio, la segunda serie poética aparece titulada "De Manila a Méjico"; el uso de la jota denota la

"Atrio" es una suerte de proemio que introduce la serie y relata las primeras impresiones de su llegada a México, en el puerto de Manzanillo (Colima). El poema traduce el choque cultural de su llegada a Mesoamérica. El modesto puerto de Manzanillo en la costa del Pacífico lo recibe con rudeza: un hotelucho de mala muerte, infestado de alimañas, y un oficial de inmigraciones que le exige trámites infernales para obtener su ansiado visado de desembarco. Balmori pasa dos días en estos ajetreos. Por fin montado en un tren, llega a la gran capital de la república, donde comienzan las sorpresas lingüísticas, sociales y edilicias. En efecto, en la capital lo llaman enseguida Chucho, mote empleado para los Jesús, que constituye un mal augurio de su desentendimiento con el país que lo acoge.

¡Oh, dulce nombre de Jesús! Nombre santísimo que encierro
Como un tesoro en tanto todas las niñas *puput* te bendicen,
Perdona el léxico maléfico que así te trata como a un perro,[79]
¡Puesto que no saben lo que hacen, ni mucho menos lo que dicen!
(Balmori, 1933a, p. 7).

La gran urbe lo recibe con todas sus contradicciones expuestas: miseria y opulencia, mezcla abigarrada de razas blanca e indígena, mosaico perplejo de apariencias y realidades. México es una ciudad llena de contrastes:

Frente a mis ojos se alza México bajo su flujo y su reflujo
Como un océano misterioso que restallara en plena histeria:
¡Por una parte toda flores; toda palacios, toda lujo;
Por otra parte toda hedor, toda barracas y miseria!
(Balmori, 1933a, 7).

El término clave en esta estrofa impresionista de la gran urbe es la "histeria", pues condensa todas las ambigüedades de la capital azteca. Este

variante más puramente hispánica del término, mientras que la equis es de uso más corriente en México.

79 "Chucho" es una voz popularmente empleada para designar a los perros; el uso de este apelativo entre los mexicanos para designar a los Jesús pone al filipino fuera de sí, que no se resigna a que lo llamen de este modo.

carácter bifronte de la ciudad es la cualidad fundamental que el filipino observa en el país, hecho que desglosa y declina en los siguientes versos:

> ¡Por una parte ojos azules, cabellos rubios; carne blanca!
> Por otra parte ojos oblicuos y trenzas negras; piel morena.
> […]
> ¡Por una parte los biznietos de Hernán Cortez hablando hispano!
> ¡Por otra parte, los biznietos de Moctezuma hablando azteca!
> (Balmori, 1933a, p. 8).

Y termina este poema preliminar con una nueva invocación que se desempeña como desiderátum para resaltar los valores positivos del país, por encima de sus contradicciones: "¡México, salve! Yo te ofrendo la flor azul de mis afanes […] / Porque contrario a tus bandidos, a tus borrachos y rufianes, / ¡Están tus cielos, tus mujeres, y tus poetas, y tus flores!" (Balmori, 1933a, p. 8)

Sigue en la serie el poema "China poblana", publicado en el mismo número que "Atrio". Es un canto a la mujer mexicana, pero para Balmori es el vínculo más resuelto de su país y el Oriente con Mesoamérica. De hecho, el inicio del poema resalta su origen asiático, que la historia y las tradiciones después confunden con la mexicanidad: "Era una princesa china / Que se sintió golondrina / Buscando un sol en la niebla, / Y en una nao española / Se partió a México sola, / Posando su vuelo en Puebla" (Balmori, 1933b, p. 8).

Pero en estos poemas el filipino se abstiene (¿consciente o inconscientemente?) de pronunciar la palabra mestizaje. La conversión en mexicana de esta asiática de India, llegada a la Nueva España vía Manila, es fruto de una fusión con la realidad local, antes que cualquier evidencia de mestizaje cultural o racial. Con una versificación de tipo modernista, este retrato de la "China poblana" revisa todos los tópicos del folclore mexicano en la indumentaria, el baile, el coraje y el amor. La asiática asimilada que encarna la mexicanidad es una suerte de dehesa del amor, sincretismo de la vida y la muerte. El soneto a su memoria termina así: "Es el mirarte quererte / Con el alma enloquecida / Pues en tu carne de flor / Están la vida y la muerte / Porque amando das la vida / ¡Y amando matas de amor!" (Balmori, 1933b, p. 8).

El tercer poema es elocuente de la rudeza con que Balmori observa los usos lingüísticos locales. Se titula "Barbarismos idiomáticos" y estos versos dan cuenta del espanto que producen los mexicanismos en el filipino. Como todos los literatos filipinos de su generación, amén de algunos usos típicos del español insular filipino —puntuado por términos tagalos—, Balmori emplea siempre una lengua castellana extremadamente pura, rica y florida. Como muchos poetas modernistas, parece escribir sus versos con el diccionario en la mano, tal es su riqueza de vocabulario. El poema entero es un completo diccionario de mexicanismos, al punto que, por momentos, parece un auténtico catálogo. Este español maculado por los usos locales produce fragor y espanto en el viajero, que lo manifiesta sin reservas y con gran desazón:

> Oíd. En México hay palabras que en mis oídos de poeta
> Fueron lo mismo que una lluvia de perdigones y ladrillos.
> […]
> ¡Pobre prosodia castellana presa en el fondo de sus haches!
> ¡Pobre sintaxis española herida en pleno corazón!
> (Balmori, 1933c, p. 25).

La nómina de términos locales es copiosa y exacta ("huera", "lépero", "gachupín", "gringuito", "chiwawa" [sic], "pendejo", "chamaco", y muchos más usos). Esta cohorte de idiomatismos son inequívocamente "barbarismos" para el filipino, quien emplea y esculpe el castellano como un orfebre desvinculado del tiempo y el espacio —las Filipinas yanquis perdidas en el Pacífico asiático, desvinculadas de España y de Hispanoamérica—. Balmori se interroga sobre este fenómeno y halla una respuesta de repliegue que justifique su viaje a la América hispana ("para apuntar tanta barbarie contra el idioma de Castilla"): el poderoso abismo que separa en México el castellano popular de las calles del español culto de sus escritores. Concluye de este modo su exploración de los barbarismos idiomáticos:

> Y sin embargo, no hay país en donde el castellano verbo
> Fulja con más gloriosa lumbre que en esta tierra mexicana:
> Enormes bardos como Peza, como Mirón y como Nervo
> ¡Son las tres águilas altísimas de la poesía castellana!

Yo me he perdido por los templos y los palacios de su Prensa,
Donde las máquinas son aras del intelecto que las copa,
Y os aseguro plenamente que su labor es tan intensa
¡Como en la más famosa prensa de las Américas y Europa!
¿Por qué ese vicio en el lenguaje? ¿Por qué esos graves desaliños
en su idiomática estructura?
Hablan muy mal el castellano, pero escribiendo, hasta los niños
¡Nos pueden dar sendas lecciones de la mejor literatura!
[…]
¡Y cada diario es una cátedra del gay saber y el gay decir!
(Balmori, 1933c, p. 25).

Esta distancia infranqueable entre el habla popular mexicana y la culta literatura o la prensa es un fenómeno no solo local, sino semejante al que debía existir en Filipinas en aquella época, máxime tras la anexión del archipiélago bajo administración norteamericana. Muchos textos y poemas de Balmori encarnan esta distancia del uso popular y culto del castellano insular de su país. El vate filipino comprende esta realidad mexicana porque es semejante a la de su país.

La cuarta entrega poética se titula "México bucólico" y aborda una excursión por los jardines flotantes de Xochimilco, al sureste de la Ciudad de México. Es una nota colorida y festiva del México tradicional, una concesión pintoresca, una tentación casi folclórica para el turista extranjero. Los canales de Xochimilco evocan en Balmori su tierra natal; Xochimilco es una suerte de insularidad tropical local que lo retrotrae a su Manila de antaño, igualmente bucólica: "Tamales, hincamas, maní, ates, maíz… / Y nosotros comemos, y nosotros soñamos / Que estamos deambulando por el natal país" (Balmori, 1933d, p. 31).

Los cantos, el bullicio y el ajetreo mecedor en medio de las aguas lo elevan por sobre el color local y lo sumergen en su país lejano: "Todo esto es Xochimilco con sus labradas arcas / Del tiempo del azteca en sus aguas dormidas; / Por donde el Amor sobre ligeras barcas / Con las velas como alas a los cielos tendidas" (Balmori, 1933d, p. 31).

La ensoñación natal de Balmori persiste, y solo una voz ríspida lo arranca de su letargo nostálgico: "Y yo suelto mi ensueño como una aurea

hipsipila, / Y a mí mismo me clamo mientras me pongo de pie: / '¡Don Chucho, déjese de pensar en Manila! / ¡Ándele usted, don Chucho! ¡Ándele! ¡Ándele!'" (Balmori, 1933d, p. 31).

El siguiente poema se titula "México trágico" y trata de las pulsiones de muerte de los mexicanos a través de sus costumbres populares. Este poema aborda la cuestión social de los tóxicos como síntoma de una pulsión tanática: el consumo popular de marihuana y los aguardientes nacionales (tequila, pulque, mezcal), raíz de los males sociales y la criminalidad entre las clases bajas. Es un retrato del México desalmado el que contienen estos versos:

> Montón irreligioso, fanático, altanero
> Que la hidalguía empaña,
> Y que no disimula el odio al extranjero
> ¡Ni el miedo a Norte América, ni su desprecio a España!
> Montón que cree en Cristo y que persigue al clero,
> Que viola la pureza y que ora ante María,
> Y aguarda en las cantinas, borracho y pendenciero
> ¡Que lo saque de apuro la santa lotería!
> (Balmori, 1933e, p. 21).

Balmori está perplejo ante la familiaridad de la muerte en la cultura mexicana —lugar común entre los extranjeros—, pero carece de las claves de análisis social requeridas para ingresar en profundidad a este tema. Por eso estos versos se mantienen en el registro del epifenómeno y flotan en la simple tragedia social sin ir más lejos.

El sexto poema cambia por completo de registro y se titula "México aristócrata". Trata sobre una típica excursión al palacio de Chapultepec, donde moran los presidentes de la república. El extenso poema se divide en dos secciones temáticas. La primera evoca la evanescencia de los presidentes mexicanos, elogiados y cegados por el ubicuo poder de la inestable política local; la segunda se centra en las damas de la alta sociedad capitalina, recalcando su belleza natural, su elegancia y "sofisticada" fineza de modales.

Balmori deja entender que lo presentan con el presidente, pero suponemos que este encuentro fue en realidad imaginario. Balmori no era ninguna figura política extranjera notable y no hay razones para que el presidente lo reciba. Ninguna mención se hace al presidente de entonces, don Pascual Ortiz Rubio, que ejerció su mandato entre 1930 y 1932. De haberlo entrevistado, habría menciones de la reunión en otros textos y no es el caso. Creemos que este encuentro imaginario —o muy episódico— es más bien una justificación o licencia poética que le permite describir los fastos del palacio. Menciona luego a un tal "general Amaro",[80] devenido ministro de la guerra, y dice elípticamente con gran ironía: "Y a otros Ministros más. Y a otros cien Generales / Vestidos de azul y oro, simpáticos, marciales, / Héroes de mil batallas en mil revoluciones" (Balmori, 1934a, p. 34).

El marcado tono irónico traduce en realidad cierto desprecio por la vida política local —e intuimos, hispanoamericana en su conjunto—, con sus dirigentes de opereta de rasgos brutales y arrogantes, en su mayoría incultos, que se saben aves de paso nunca al abrigo de un cuartelazo o un alzamiento de otras facciones rivales. Balmori describe esta volatilidad política comparando al presidente con "esta rosa de un día", que después de haber florecido, inmediatamente se marchita. Así, los centinelas de Chapultepec:

> Como fieros dragones que guardan la morada
> De esta rosa de un día.
> Porque esto es el gran jefe mexicano, y es esto
> Lo que a veces dura en su conspicuo puesto:
> ¡Lo que duran las rosas, las nubes, las auroras!
> Se duerme en su palacio, en su lecho dorado,
> Y amanece en la cárcel, sino [sic] lo han fusilado
> ¡En un levantamiento de veinticuatro horas!
> (Balmori, 1934a, p. 34).

La alta sociedad mexicana contrasta con su personal político, como si unos y otros no estuviesen vinculados por un pacto secreto: "¡Oh, la alta

[80] Quizá se trate de Joaquín Amaro Domínguez, jefe militar que en aquel momento era director de la Escuela Militar.

sociedad de México! El aliento / De los modales regios, y el gran refinamiento / ¡De las costumbres dignas de tres flores de lis!" (Balmori, 1934a, p. 34).

Frente a la rudeza extrema de los políticos y militares, arrogantes, engreídos y machistas, arribados al poder por la puerta trasera y eyectados por la ventana, destacan las figuras femeninas que transitan por el poder como estatuas decorativas, inequívocamente más cultas que sus amos, fatalmente brutales e ignorantes. El bardo filipino se identifica con ellas hasta la consustanciación, halaga su belleza natural ("las damas mexicanas no se pintan la cara/ no necesita afeites su hermosura preclara"), su refinamiento de modales ("huyen de lo estrambótico y de lo estadounidense") y su cultura:

> Aman música, verso, pintura y escultura;
> Y al igual que los hombres tienen tanta cultura
> Que su charla es encanto, ilusión, claridad,
> No se comen los santos, ni se cenan los frailes,
> Ni se chupan los cirios, y si van a los bailes
> ¡Da ensueño el contemplarlas en su serenidad!
> (Balmori, 1934a, p. 34).

Son las mujeres quienes mejor encarnan las cualidades de la aristocracia mexicana. ¿Hay en Balmori un correlato tácito con la aristocracia hispanofilipina? Seguro que sí, intuimos.

> Aristocracia azteca, ilustre aristocracia
> En donde triunfa el lujo, el ingenio, la gracia,
> Bajo una sencillez digna de todo loor;
> Tratarla es admirarla con la ánima rendida,
> Porque por sobre todas las cosas de la vida,
> ¡Tiene como un escudo, la virtud del honor!
> (Balmori, 1934a, p. 34).

Y sabemos de sobra que tanto en el contexto cultural y político mexicano como en el filipino, el honor es una cualidad de la hispanidad, herencia

y virtud de este mundo colonial fenecido que el poeta Balmori enarbola contra la baja cultura materialista de los Estados Unidos (amenaza de la hispanidad mexicana y realidad acuciante de la hispanidad filipina).

Las mujeres refinadas de la alta sociedad se complementan con la aristocracia cultural y literaria de México, con la aristocracia de las letras:

> Dulces amigas mías de Nájera y Landero,
> De Ortelia, de Nebrija, de Altón y Castrofiero,
> Aún me parece a todas veros en mi redor
> [...]
> Y hoy, lejos de vosotras, por el mar, por el cielo
> Que nos separa, vuela con loco desconsuelo
> Mi último verso, grito del cisne moribundo:
> México es en el mundo un trono de belleza,
> Y en lo alto de ese trono, india, dulce princesa,
> ¡La mujer mexicana es la rosa del mundo!
> (Balmori, 1934a, p. 34).

El séptimo poema, "Acapulco", es mucho más que un simple tópico turístico en el peregrinar de Balmori por México. Es en cierto modo un complemento de la "China poblana", la figura asiática llegada a México a través de Manila, pues estos versos recuerdan la nao de Manila que trajo desde México a la virgen de Antipolo, una de las más veneradas del archipiélago:

> Tenemos en las islas una india seductora,
> Una dulce princesa de origen mexicano,
> Una divina azteca de adoración audaz;
> La nao de Acapulco Juan Niño de Tabora
> Nos trajo por los verdes caminos del océano
> ¡La Virgen de Antipolo, María de la Paz!
> (Balmori, 1934b, p. 15).

Acapulco no solo refiere a la travesía transpacífica que duró dos siglos y medio, sino a todo aquello que México aportó a Filipinas en el periodo

colonial, a la comunidad formada allende los océanos, con la España americana y la España europea.

> Cuando aún era de España el pueblo mexicano,
> De Acapulco partían las naos españolas
> Que inundaban Manila de semillas y plata.
> […]
> En los primeros años de la conquista ibérica
> Fue Acapulco el granero, la tienda y el tesoro
> Del pueblo filipino.
> De ahí nuestra identidad en la fauna y la flora,
> En la flor y la espiga que nuestros campos dora,
> En música y en bailes, en todo lo exterior;
> Nos ligaron a México, y a México debemos
> En grandes proporciones mil cosas que tenemos
> En el arte y en la ciencia, en el son y en el color
> (Balmori, 1934b, p. 15).

"Acapulco" quiere ser un justo homenaje a la hispanidad universal y a la cultura hispanofilipina que Balmori reivindica y declama; las Filipinas del bardo son obra de la constante labor de la Nueva España a través del mar océano. Hacia el final del poema, Balmori declara que el inmenso océano Pacífico no separa ambos países, sino que los une y hermana en un indisoluble pasado común:

> ¡Acapulco! ¡Acapulco! Frente a frente tus olas,
> […]
> ¡Como añora mi alma tus naos españolas,
> Aquellas que sirvieron de palpitante puente
> ¡Entre tu hermoso pueblo y mi patria querida!
> (Balmori, 1934b, p. 15).

"Artes y letras", la última entrega que cierra el ciclo poético de la experiencia americana, aborda por "artes" a la cultura tauromáquica heredada por México de España: "En México el toreo / Es blasón, es trofeo, / Es

amor, es deseo, / Es la sangre de España" (Balmori, 1934c, p. 15), y homenajea por "letras" al gran poeta Amado Nervo, figura insoslayable del modernismo mexicano.

El sentido homenaje de Balmori al bardo mexicano es la razón última de su peregrinar poético a México, la luz que justifica todas las zozobras vividas en este extenso camino:

> Nervo, maestro y guía,
> Divino ruiseñor
> De divina harmonía
> Que enfermó de poesía
> Y se murió de maor.[81]
> Hermano de Darío
> Y hermano de Mirón,
> Hoja de oro de estío
> Que un viento frío, impío,
> Dobló en el corazón
> (Balmori, 1934c, p. 15).

Conclusión

El estudio de los textos de Balmori sobre México arroja un resultado contrastante, tanto por la experiencia del viaje, en gran medida desilusionante para el filipino desde el punto de vista social y político, como por el modesto impacto local que tuvo su visita. Balmori esperaba un recibimiento apoteótico en el país azteca, a la altura de sus elevadas expectativas, que se perdieron en promesas y falsas ilusiones. Estas expectativas eran sin duda resultado del lugar eminente y central que él mismo ocupaba en el dispositivo cultural hispanofilipino. Un tono de decepción generalizada tiñe su viaje (esto resulta evidente en la entrevista realizada por Manuel Bernabé a su regreso) y su desazón halla un único refugio: la añoranza de

[81] "Maor" es una palabra hebrea que significa luz o luminaria que se figura como encarnación del sol. Resulta curioso el empleo de este término que no pertenece a la lengua castellana.

las grandes glorias de la poesía mexicana modernista, todas eclipsadas o extinguidas hacia 1931.

Hemos visto cuán dilatado espacio ocupa el fugaz paso por Japón en su periplo hacia América. Si bien la interrupción inoportuna de la primera serie de crónicas explica la flaqueza de los textos descriptivos sobre México, pensamos que lo que esclarece esta carencia textual es su franca desilusión con México; su único cobijo y guarida es la alta sociedad capitalina. El desencuentro con dicho país es la razón profunda que explica la ausencia marcada —para un autor prolífico— de un corpus más consistente sobre su experiencia mexicana. Suponemos que otro hubiese sido el resultado si Balmori se hubiera coronado de gloria durante su estancia en México. De seguro, tal circunstancia habría propiciado hoy una mayor abundancia de textos elegíacos. Pero estas son conjeturas.

Entre los documentos a nuestro alcance, uno nos induce a perplejidad: las únicas páginas de Balmori publicadas durante su estancia en México son los versos que dedica al Japón y no a su propio país. Hemos procurado explicar las condicionantes históricas de este hecho acreditando la fuerte atracción que el poeta sentía por la cultura nipona. Este encanto era proporcional a la esperanza que este país ofrecía como referente asiático para los filipinos frente a la dominación por parte de Estados Unidos, pero en realidad este hecho devela un síntoma extra del desencuentro de Balmori con México. Además, abordando el sugestivo tema poético de Japón para su velada en el teatro de Ciudad de México, poemas que constituyen su única obra editada en el país azteca, de modo evidente Balmori cede a la tentación de exotismo occidental frente al archipiélago nipón, pues todos los temas desgranados en su recitación poética son clichés notorios. Este orientalismo de raíz occidental acerca de Japón se refuerza por el hecho de que el propio autor era asiático. Asimismo, podría señalarse que en Balmori, como en muchos escritores e intelectuales de su país, se vislumbra siempre —de forma más o menos explícita— una ambivalencia constitutiva de la identidad filipina: la idea de ser asiáticos (se vuelve a menudo sobre el cliché de Manila como la "perla del Oriente"), pero al mismo tiempo de ser una cosa diferente del Oriente, una identidad flotante definida por el pasado hispano y el presente estadounidense (hasta la independencia de 1946), que le otorga cierta legitimidad para concebirse

como una pieza marginal del mundo occidental incrustada en los confines de Asia del Este.

La superlativa sensibilidad poética de Balmori es solo comparable con su refractaria sensibilidad social y política. La comprensión de los fenómenos sociales y políticos le resultaban esquivos, tanto en su país como —más aún— en México. Su estancia se desinteresa de estos aspectos que son, sin embargo, esenciales para comprender la realidad turbulenta del país que lo acoge.

Sus invectivas y rechazo por casi toda manifestación auténticamente popular son recurrentes en sus versos sobre México. Fuera de la alta sociedad y el mundillo literario capitalino, para Balmori, todo el resto de la sociedad mexicana es un tumulto indiferenciado, una masa arcaica, brutal e ignorante, donde la alegría vocinglera encuentra su parangón en la violencia popular, conducida fatalmente por caudillos oportunistas y arrogantes. El filipino no logra explicarse —histórica y socialmente— el difundido odio popular de los mexicanos hacia los "gringos", los "gachupines" y los forasteros. Este nacionalismo popular choca con su genuina configuración cosmopolita y de representante dilecto de la élite cultural filipina. Balmori realiza la misma operación deleznable que critica en los nacionalistas mexicanos, cuando rechaza con aristocrático desprecio al bajo pueblo inculto, rechazando su dudosa moralidad, su corruptibilidad y envilecimiento.

En este sentido, México resultó un espejo de su propia condición social, evidenciando pronto sus límites. América todo lo revierte, lo pervierte y lo trastoca hasta el ridículo: el distinguido poeta Jesús Balmori, gloria nacional filipina, es en México apenas un "Chucho", es decir, un perrito. La estirpe de Balmori en México se empequeñece. El poema "Artes y letras", tras su elogioso homenaje a la hispanidad mexicana, representada en estos versos por la pasión taurina y los grandes poetas modernistas, remata curiosamente con una estrofa al margen que sintetiza su terca incomprensión de la realidad mexicana: "En tanto sobre alfombra / De oprobios y mancilla / Que al mismo cuervo asombra, / Surge la negra sombra / ¡Del negro Pancho Villa!" (Balmori, 1934c, p. 15).

Estos versos y otros más denotan no solo la incomprensión de la Revolución mexicana, sino incluso su aversión de clase a esta y su solidaridad tácita —nunca explícita— con el elitismo del porfiriato, que era el

elemento en donde había prosperado el modernismo en aquel país. Su desencuentro personal con México resulta la evidencia de otra tragedia mayor: el desfase de Filipinas con el mundo de habla hispana desde inicios del siglo xx. La auténtica tragedia, para Balmori y los intelectuales de su generación, fue obstinarse en mantener viva y fecunda la cultura hispánica en su propio país en momentos en que la historia, durante la era neocolonial norteamericana, los ataba de manera primordial al pasado y los proyectaba menos hacia el futuro.

7. La iluminación de la mística y las filosofías de India en Vicente Fatone*

Ratsukuwa eda ni kaerasu
(La flor caída no vuelve a la rama).

Proverbio japonés

Dios quiere dioses.

Novalis

Ninguna acción se realiza sin un pensamiento, claro o confuso, que la informe, y ningún pensamiento concluye en sí mismo, sin traducción, torpe o eficaz, en la acción.

Vicente Fatone, "La libertad en la historia del pensamiento argentino"

Vicente Fatone (1903-1962) es uno de los más notables filósofos hispanoamericanos de la primera mitad del siglo xx, cuya reflexión tiene un poderoso anclaje en la filosofía hindú y oriental. Su obra constituye el primer esfuerzo sistemático de comprensión, en Hispanoamérica, del

* Este texto apareció originalmente como: Gasquet, A. (2015). Vicente Fatone: las filosofías de la India y la iluminación mística. En *El llamado de Oriente, historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)* (245-284). Eudeba.

pensamiento de India y del budismo en sus diferentes variantes. Solo un antecedente más modesto anticipa su labor: los *Estudios indostánicos* (1923) del mexicano José Vasconcelos, pero las semejanzas entre ambos se agotan en la proximidad cronológica y el parcial objeto de estudio. En realidad, José Vasconcelos no fue un filósofo profesional y sus interrogaciones sobre el pensamiento y las religiones de India, aunque tuvieron incidencia en su pensamiento posterior, fueron puntuales y divulgativas (Taboada, 2007, pp. 103-119). En cambio, Fatone fue un filósofo de rigurosa formación universitaria que estudió el pensamiento y las religiones orientales a lo largo de toda su vida, movido por una curiosidad sin límites y una búsqueda de la sabiduría que mucho tenía que ver con sus concepciones personales de la mística y de la libertad. No solo fue el primero en Argentina en haber estudiado el complejo pensamiento indostánico y el budismo, sino que su cuantiosa obra constituye hasta hoy un referente ineludible en el ámbito latinoamericano, y sus ensayos aún son referencias de autoridad en otros países —su libro *El budismo "nihilista"* (Fatone, 1941a) fue traducido al inglés en India y cuenta con dos reimpresiones (Fatone, 1981).

Desde la década de 1930 y hasta su muerte, su obra tuvo predicamento en Argentina y en el extranjero. Por encima de la admiración que supo suscitar entre los estudiantes y la asistencia que concurría a sus múltiples conferencias, tanto para el lector de hoy como para el de antaño subsiste, sin embargo, un trasfondo de incomprensión en torno a sus aportes filosóficos. Dicha dificultad se debe al menos a dos factores: *a)* su obra, especialmente aquella en donde desarrolla sus investigaciones sobre India, es difícilmente asimilada por el público culto de su época, pues si bien existía desde 1918 una demanda creciente entre los lectores argentinos e hispanoamericanos en torno a temas orientales, este nuevo horizonte raramente franqueaba el umbral de la mera divulgación, y *b)* su predicamento filosófico fue a menudo opacado por los avatares de la vida política e intelectual argentina que, por ejemplo, bajo el gobierno de Juan Domingo Perón lo excluyó de la cátedra universitaria, llegando incluso a ser encarcelado por opositor durante seis semanas en 1953 (Velarde, 2006, p. 134; Rocca, 2001, p. 123).[82] Como Borges y otros intelectuales, Fatone

[82] En 1952, Fatone queda oficialmente inhabilitado para la docencia. Como consecuencia de esto funda, junto con el jujeño Julio Aramburu, la Asociación Cultural Argentina (Ascua),

encontró refugio en la multiplicación de sus conferencias y clases en instituciones no públicas. Antes y después de los dos primeros gobiernos de Perón, algunas de ellas fueron memorables, especialmente las pronunciadas en el Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES) (Fatone, 1934),[83] fundado en 1930, entre otros, por Alejandro Korn, Aníbal Ponce y Roberto F. Giusti, o la conferencia inaugural del Instituto Argentino de Estudios Orientales (Fatone, 1941b).

En este sentido, la obra de Fatone poseía una gran desventaja intrínseca: a pesar de los grandes esfuerzos desplegados para acercar los temas filosóficos orientales a un público amplio, su rigor académico extremo hacía que su discurso resultase poco asequible para muchos de sus lectores. Vista con los ojos del lectorado, la obra de Fatone estaba envuelta de cierta opacidad, y esta recubría como un velo tanto sus obras divulgativas como sus trabajos de investigación académica (Fatone, 1941a; 1942; 1953a; 1955).[84] Su trabajo más popular fue un célebre manual para el bachillerato. En efecto, los bachilleres argentinos de varias generaciones (entre 1951 y finales de los años 1980) lo recuerdan fundamentalmente por su libro de texto destinado a la enseñanza secundaria y los colegios normales: *Lógica y teoría del conocimiento* (Fatone, 1951b).[85] También tradujo al castellano la novela *El diablo,* del escritor florentino Giovanni Papini (1954), y los primeros cuatro tomos de *Estudio de la historia* de Arnold J. Toynbee (1951-1955).

Pero su producción no se agota ahí. Fatone desarrolló una continua labor en los medios culturales de su época: colaborador de numerosas revistas como *Inicial,*[86] *Verbum*, *Síntesis*, *Megáfono*, *Leoplán*, *Nosotros*, *Sur*,

---

que agrupaba a intelectuales opositores. Esta actividad le vale ser encarcelado durante cuarenta días en 1953 (Velarde, 2006, p. 134). Según Carlos Rocca, Fatone es detenido junto con otros miembros de la asociación, como Francisco Romero, Carlos Alberto Erro, José Santos Goullán y Victoria Ocampo (Rocca, 2001, p. 123).

83 Ver también la conferencia de 1940: "El conocimiento del Lejano Oriente en el siglo XIX", editada en *Obras completas* (Fatone, 1972a, pp. 359-379).

84 Sus libros académicos, publicados por editoriales universitarias, tenían tiradas reducidas, de entre quinientos y ochocientos ejemplares (Fatone, 1941a; 1942). En cambio, otros títulos suyos se dirigían a un público más amplio y fueron publicados por editoriales populares (Fatone, 1953a; 1955) y alcanzaron varias reediciones.

85 Este manual será ligeramente modificado y ampliado póstumamente para adecuarlo a los nuevos programas secundarios (Fatone, 1969).

86 *Inicial* (1923-1927) dio a conocer en once entregas lo que se llamó la "nueva generación" de jóvenes intelectuales; sus directores fueron Alfredo Brandán Caraffa, Roberto Ortelli y

Humanidades, *Ínsula*, *Libertad Creadora*, *Liberalis*, *Psicosomática*, *Ars*, *Davke*, el semanario de gran difusión *Qué pasó en 7 días*, y los periódicos *La Nación* y *El Mundo*. Escribió libretos radiofónicos con cuentos para niños que fueron reunidos en el volumen *Cómo divertir a chicos y grandes* (Fatone, 1951a). Con los pseudónimos C. Juárez Melián y Carlos Vivot Lastra, Fatone colaboró con más de cincuenta artículos misceláneos —de 1939 a 1947— en el periódico *El Mundo,*[87] de la editorial Haynes, entonces dirigido por su amigo Carlos Muzzio Sáenz-Peña; otros artículos fueron publicados en *La Nación*, a partir de 1939, con el pseudónimo de Carlos Renzi.

Aun así, su prolífica labor intelectual y su constante empeño con la política (concebida como una ética) no le impidieron tener una idea humilde de su propio papel como vector intelectual. En efecto, de acuerdo con el crítico Ricardo Laudato, Fatone no se consideraba a sí mismo ni como un intelectual, ni como un místico, ni como un militante, ni como un profesor (Laudato, 1998).[88] Sus modestos orígenes familiares, que nunca olvidó, han obrado de seguro en su humildad existencial.

Sus padres eran inmigrantes del sur de Italia, sin educación, que tuvieron un puesto de verduras en el Mercado del Abasto de Buenos Aires. Los Fatone tenían una prole de siete hijos. Durante toda su vida, Vicente Fatone llevó una vida ascética y sencilla. Sus orígenes sociales explican quizá su concepción de la universidad, pues consideraba que no debía

---

Homero Guglielmini. Aunque Fatone colaboró en varias ocasiones, tuvo una adscripción marginal al grupo tanto por sus temas como por sus motivaciones: en efecto, no se identificaba con la ruptura y el bullicio generacional patrocinados por los redactores (en especial Brandán Caraffa), y sus temas filosóficos, que ya entonces se articulaban en torno a la mística, lo situaban al margen del contenido literario de la revista. *Inicial* tuvo además coqueteos con el protofascismo de la época en la figura de Guglielmini (ver más adelante).

87 Según Víctor Massuh, estas notas bajo el seudónimo de Juárez Melián suman 182 textos, pues a menudo fueron publicadas sin firma (Massuh, 2003).

88 Dice el crítico: "Fatone supo, sin duda, cuál era el valor de los libros, qué significaba la contemplación; por eso rechazó ser llamado intelectual [...] Con una biblioteca de cerca de 10 000 volúmenes, financiada con todo tipo de ocupaciones, nunca se mostró como un mero hombre de libros. En rigor de verdad, Fatone no se inquietó por ser escritor, ni académico; tampoco se ocupó en ser orientalista, filósofo o escritor. Como estudioso, pudo haber tenido muchos títulos o bien pudo haber sido muchas figuras. Prefirió el silencio y entretener a los pequeños que le era dado conocer (quizá en secreta concordancia con aquel Chesterton leído en su juventud)" (Laudato, 1998).

limitarse a producir saber, sino a trasmitir un conocimiento práctico a aquellos sectores que no podían acceder a ella; asimismo, los límites de lo que se consideraba debía ser la práctica profesoral, que según él era tan solo una excusa para establecer un vínculo directo con las personas en aras de realizar una transformación de la gente. Pero esta idea de la universidad conlleva asimismo una responsabilidad: el que tiene la suerte de pasar por los claustros académicos es para volcar posteriormente su saber al servicio de aquellos que no pudieron acceder a los estudios superiores. Según Fatone, es la sociedad como conjunto la que "hace posible" que solo algunos individuos tengan la oportunidad de realizar estudios universitarios (no tanto en detrimento de otros, sino gracias a esos otros); por lo tanto, los egresados universitarios tienen la misión de devolver a la sociedad lo que ella les proporcionó.

El trabajo intelectual apunta en Fatone a un *saber operativo*, nunca distante de la experiencia del hombre. Esta noción operatoria del intelecto hace que el intelectual y el hecho pensado no sean ociosos, ni se aparten de la experiencia que, en fin, es la cristalización de toda acción previa. Héctor Ciocchini, uno de los críticos que lo frecuentó en Bahía Blanca, lo dice con estas palabras: "Fatone creía que de nada sirve un conocimiento si este no transforma la totalidad de nuestra persona; que, en realidad, no hay conocimiento si no hay proceso de transformación" (Ciocchini, 1967, p. 132).

Tras haber pasado por numerosas instituciones durante su vida académica, primero en la Universidad del Litoral, luego por La Plata, por el Colegio Nacional de Buenos Aires, por la Escuela Normal Mariano Acosta y por la Universidad de Buenos Aires, Fatone es nombrado —tras la Revolución cívico-militar que derroca a Juan Domingo Perón en 1955— rector interventor de la Universidad Nacional del Sur. Su breve paso por Bahía Blanca coincide con la fundación de dicha casa de estudios que organizó íntegramente, pues antes era una constelación heterogénea compuesta por varios núcleos tecnológicos. Fatone tiene entonces la oportunidad de insuflar vida a un claustro universitario siguiendo premisas humanísticas. En su discurso de apertura del ciclo lectivo de 1956 afirma lo siguiente al estudiantado:

> Los estudiantes tienen el deber de ser absolutamente lúcidos en otro aspecto, más grave, del problema de la Universidad: el de las responsabilidades que

> asumen ante el país por el solo hecho de estudiar. Este año el país entregará más de veinte millones de pesos para que un millar de jóvenes puedan cursar, en Bahía Blanca, estudios universitarios. *Ese dinero tiene un solo origen: el trabajo de otros ciudadanos.* Esto significa que el episodio aparentemente sin trascendencia de un trabajo práctico o de un examen no aprobado, esteriliza el esfuerzo que durante meses cumple de sol a sol un campesino. *De esto es preciso que los jóvenes estudiantes tengan conciencia clara: la Universidad no es posible sino por el sacrificio de quienes trabajan. No basta, pues, inscribirse en la universidad para ser estudiante universitario: la Universidad hay que merecerla todos los días* (Fatone, 1982, pp. 241-242).

Algunos testimonios de sus antiguos alumnos y colegas dan cuenta del hecho que el verdadero magisterio de Fatone lo ejerció con el arte de la conversación. Las anécdotas a este propósito son numerosas y refuerzan la afirmación de que Fatone colocaba toda su energía en el contacto directo con las personas y tenía la capacidad de cautivar a su interlocutor o a su auditorio. En este sentido se pronuncian Alicia Dujovne Ortiz (1974) y Julio Cortázar (2010), antiguos alumnos suyos en la Escuela Normal Mariano Acosta.[89]

Fascinación por la épica japonesa

Vicente Fatone se graduó en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires en 1926, donde tuvo como profesor a Alejandro Korn. Su inclinación por el tema del misticismo encontrará en este maestro una figura tutelar; otro estímulo lo encontrará en los trabajos orientalistas de Joaquín V. González.

---

[89] Afirma Dujovne Ortiz: "[Fatone] fue un profesor capaz —literalmente y sin exageraciones— de cambiar el rumbo de la existencia de sus alumnos gracias a una manera suya de influir sin invasiones, con una relación de persona a persona poco habitual entre los profesores argentinos de más de una década atrás" (Dujovne, 1974). Cortázar expresa algunas opiniones sobre Fatone en su correspondencia con Eduardo Jonquières (Cortázar, 2010) y en una encuesta literaria, donde dice: "A lo largo de ese absurdo profesorado, de acaso sesenta profesores solo dos me orientan en la reflexión y especialmente en la crítica (la autocrítica): Arturo Marasso y Vicente Fatone" (Zanetti, 1982). La crítica Graciela Maturo —cuyo padre era primo hermano de Fatone— deja constancia de las huellas dejadas por Fatone en Cortázar (Ruiz, 2007, p. 533).

Sus primeras colaboraciones en la revista *Inicial* están marcadas por una voluntad de renovación generacional. En el plano estrictamente filosófico, su búsqueda estaba animada por la ruptura con la filosofía positiva; la exploración de la mística ofrecía, a su juicio, una orientación fecunda para el pensamiento. Hemos analizado en los capítulos anteriores las coordenadas de este cambio mayor en el ámbito cultural y académico, consecuencia de la Primera Guerra Mundial, pero asimismo producto de una evolución propia del espiritualismo argentino, en confluencia con la teosofía, desde finales del siglo XIX.

La primera obra de Fatone, *Misticismo épico* (1928), es en muchos aspectos un adelanto de sus desarrollos posteriores. En esta precoz reflexión juvenil, plagada de juicios perentorios en materia estética, religiosa y filosófica, Fatone sienta, sin embargo, las bases de sus exploraciones ulteriores. Sostiene Ezequiel de Olaso al respecto: "se encuentra aquí la posibilidad de establecer con alguna proximidad la intuición fundamental de Fatone [...] Allí afirma el joven autor que *la mística es la suprema experiencia humana y el fundamento de toda acción*" (1967, p. 579). Este primer libro reúne tres ensayos: sobre la figura de Papini, sobre San Francisco de Asís y sobre el pueblo japonés. Este último ensayo sobre Japón señala un punto de inflexión fundamental: constituye el estudio inaugural de Fatone a sus posteriores análisis de la filosofía y religiones de Oriente. También aparece formulada por primera vez una ecuación que será constante a lo largo de su vida intelectual: la asociación entre mística y acción, o, en otros términos, el establecimiento de un vínculo indisociable entre contemplación y acción. Esto lo desarrollaremos más adelante.

La ruptura con el positivismo que, aunque declinante, no había desaparecido del panorama intelectual y académico, trajo aparejado un legítimo retorno de las interrogaciones en torno a la mística y, en forma general, la reflexión sobre el papel de la religión. Sabemos que poco antes Korn había dado a conocer —en 1925— sus "Nuevas bases" (Korn, 1983, pp. 294-307) y que dicho texto influyó en el joven Fatone. La disposición con la que Fatone encara el estudio de la mística no es la del diletante espiritualista que sigue un fenómeno de moda; al contrario, es la de un examen riguroso de la valoración mística dentro de las tradiciones filosóficas de Occidente y de Oriente. El joven filósofo busca de entrada despejar

cualquier sombra de diletantismo espiritualista que en el ámbito local estaba asociado al modernismo literario y la teosofía. Por eso, al inicio de su ensayo sobre la épica de los samuráis, ajusta cuentas con los errores del modernismo estético, atacando directamente los estragos producidos por las crónicas japonesas de Enrique Gómez Carrillo:

> Era costumbre no ver en el Japón más que la antítesis de Occidente; y, por la sugestión que ejercían los detalles curiosos englobados sin sistematización ni interpretación en las novelerías a lo Gómez Carrillo, se tenían nociones cada vez más erróneas de los distintos aspectos de la civilización nipona (Fatone, 1928, p. 87).

Desde entonces, el ataque frontal a Gómez Carrillo se muestra descalificatorio de la actitud general de todos los modernistas, y Fatone critica incluso las "simplezas" literarias de Héctor Pedro Blomberg. Fatone busca dinamitar la persistente aproximación al Oriente bajo la mirada del exotismo:

> Y aún hoy se contempla a Oriente con infantil criterio exotista, sin que se intente precisar los conceptos a él relativos mediante una visión amplia y de conjunto obtenida por la evolución histórica: la China y la misma India estaban, hasta hace poquísimo tiempo, excluidas casi por completo de la enseñanza; la filosofía de esos países es casi desconocida en nuestro ambiente —y también en Europa, donde apenas algunos especialistas, por lo general filólogos, se atreven a hablar del tema con respeto—; y lo mismo puede decirse de su historia (Fatone, 1928, pp. 87-88).

Fatone va incluso más lejos en su diatriba contra el exotismo generalizado en el mundo letrado, cuyas ligerezas y excentricidades resultan ahora imperdonables en el medio académico: "la ignorancia es siempre perdonable, pero no el error; sobre todo cuando este se disfraza en la pedantería de un concepto general más o menos extravagante" (Fatone, 1928, p. 88). Ya promediando los años 1920, después de haber triunfado en la guerra ruso-japonesa de 1905, resultaba evidente que Japón era una potencia ascendente en el panorama mundial —y en el asiático en particular—, por

lo tanto, capaz de rivalizar con Europa y Estados Unidos. Pero esta observación sobre el ascenso nipón estaba teñida de una gran miopía: pocos en Occidente lograban desentrañar las líneas de continuidad de la cultura e idiosincrasia japonesas antes y después de la revolución modernizadora emprendida por los Meiji: "Ni siquiera la clara inteligencia de un Chesterton [sentencia Fatone] fue capaz de ver más allá" (Fatone, 1928, p. 89). El corte propuesto por el joven pensador con el exotismo orientalista está sugerido en el subtítulo inicial del ensayo, "Ex Oriente Lux". Con el prefijo *ex* Fatone invita a romper con la imagen cándida y exótica del Oriente instaurada por los modernistas, que prefiguraban en estas latitudes una presunta "luz nueva" irradiada por dichas culturas.

Despojado de toda motivación exotista, el autor propone una nueva aproximación al Japón, en momentos en que la "conciencia occidental se revuelve angustiada intentando encauzarse en las direcciones de su destino [...] ahora es necesario volver los ojos a Oriente en busca del ejemplo que nos ofrece el país de Ashibara" (Fatone, 1928, p. 89). La ejemplaridad de Japón para Occidente reside en el *misticismo y la epicidad* que esta nación vigorosa ha sabido encarnar desde hace medio siglo. "Misticismo y epicidad: elementos con que también el espíritu occidental restablecerá el equilibrio necesario para la iniciación de la nueva era" (Fatone, 1928, p. 89). Podemos intuir que, en el contexto de la posguerra, por "nueva era" Fatone entendía un proceso de "regeneración espiritual" capaz de asignarle un nuevo rumbo a la civilización occidental; dicha regeneración suponía un cambio o refundación de los valores en los que se apoyaba la sociedad técnica moderna.

En este proceso de regeneración, el misticismo debía abrir una perspectiva renovadora para el *impasse* en que se encontraba Occidente. El joven filósofo profesa por aquellos años un catolicismo que procura abrir el dogma a una vivificación. Según lo expresa convenientemente De Olaso:

> Pero desde estos primeros escarceos Fatone entiende el misticismo de un modo muy peculiar que no se deja identificar sin más con el fenómeno ambiente. Por de pronto busca un conocimiento que no le proporcione meras soluciones sino salvación y esto en el plano de la experiencia íntima para que

> obre una "conversión" total del hombre y este logre dirigirse íntegramente a una *imitatio Dei* (De Olaso, 1967, p. 580).

De modo que la *imitatio Dei* propugnada por Fatone se aparta de un misticismo tradicional dentro de la tradición católica, es decir, del misticismo de los santos, cuya contemplación conduce al flagelo y al martirio. No se trata entonces de un conocimiento práctico que aspire a encontrar soluciones, tal como aparece en la tradición racionalista, sino de un conocimiento que obre por la salvación, y esta solo reside en una peculiar combinatoria de mística y acción capaz de regenerar al hombre para su salvación. La *imitatio Dei* aludida por De Olaso nada tiene que ver con una imitación de Dios —un mimetismo externo—, sino con una conversión íntima y absoluta. Por eso, en su "Definición de la mística", Fatone comienza recordando las palabras de Novalis señaladas en el epígrafe: "Dios quiere dioses" (Fatone, 2009, p. 35). El segundo término de la proposición refiere a la conversión íntima del hombre en Dios. En esta concepción de la mística, el ejemplo nipón cobra toda su significación para los occidentales, según Fatone. Veremos más adelante que para él no se trata de injertar las concepciones espirituales de Oriente en Occidente como una simple empresa de importación de arquetipos religiosos, sino que propone una confluencia entre ambos misticismos subyacentes.

¿Qué significa entonces *misticismo épico* en la perspectiva de Fatone? Según su definición etimológica, el misticismo se refiere al misterio, y como recuerda De Olaso, "ese misterio no alude primariamente a la entidad que el hombre busca sino a *la incomunicabilidad del conocimiento que de ella posee*" (1967, p. 581; resaltado del autor). Observemos que, a diferencia del título de la obra, que habla de misticismo "épico", en su ensayo sobre Japón, Fatone habla de "epicidad" (nota 24, supra). Este paso de un adjetivo a un sustantivo abstracto no es un simple desliz por parte del autor: la epicidad "se refiere aquí al tránsito del ascetismo a la mística o, en general, de todo quietismo a la acción" (De Olaso, 1967, p. 581). Nos acercamos entonces al núcleo mismo de la reflexión de Fatone.

Nuestro autor comienza estudiando la llegada del budismo en el archipiélago nipón. Este budismo antiguo que penetra en Japón era heredero de la filosofía de Nagarjuna, perteneciente a la escuela Mahayana (o Gran

Vehículo, que se refiere a la salvación universal). Nagarjuna era un filósofo nihilista que negaba el mundo exterior, la preeminencia del yo e incluso el fenomenismo de las especulaciones anteriores. Según Fatone, el "momentaneísmo" mahayana derivó naturalmente en el "instantaneísmo" absoluto, "cuyo corolario era la negación del mismo tiempo. Nada existe, afirmaba el instantaneísmo, pues el nacimiento y la muerte de las cosas son fenómenos simultáneos" (Fatone, 1928, p. 90). Sin embargo, en el mundo exterior, en el mundo profano, existía el mikado desde el siglo VII antes de Cristo. Esta entidad política imperial, juzgada por los japoneses como eterna, parecía desmentir las premisas nihilistas de Nagarjuna. En realidad, una y otra se ensamblaron hasta el punto de fusionarse, o más exactamente, constituyendo de aquí en más elementos solidarios, indisociables.

El nihilismo radical del filósofo budista, que sostenía la anulación del tiempo (su vaciedad), designaba una cierta idea de la eternidad, un detenimiento del transcurso temporal. La escuela budista del gran vehículo y la perennidad del mikado son ahora percibidas como una misma cosa. La filosofía budista de Nagarjuna y la entidad política del mikado son funcionales entre sí: el mikado encarna la salvación universal y no ya la salvación individual preconizada por la escuela del pequeño vehículo (hinayana). Para los japoneses, nada parecía existir fuera del mikado, "lógico era entonces que todo, en razón de su fugacidad o instantaneidad, estuviera sometido a la única eternidad conocida [el mikado]" (Fatone, 1928, p. 90). Este adquiere, por su carácter eterno, un valor absoluto y divino. En dicha concepción de la eternidad, que anula toda idea de temporalidad, la secuencia pasado-presente-futuro desaparece definitivamente, fundiéndose en la sucesión de las generaciones: la vida presente está indisociablemente unida a los antepasados y a la descendencia, de manera que forman un *continuum* simultáneo. "La vida humana [explica Fatone] se valoriza, en esa forma, sometiéndose a lo eterno por la misma razón que el mikado" (Fatone, 1928, p. 91). Dicha concepción filosófica, en el contexto de la dinastía imperial, se materializa en la práctica ascética de los japoneses. Dios es el mikado, la divinidad es el emperador.

La vaciedad a la que alude el mahayana significa que si la vida no existe, tampoco existe la muerte. Una y otra dejan entonces de ser un problema. El sintoísmo viene a invertir los términos de esta ecuación nihilista:

la muerte existe porque existe la vida. La muerte es la celebración de la vida y, si deja de ser temible, la muerte es incluso un homenaje deseable al mikado. Interviene así el espíritu pragmático del confucianismo, que se ha permeado en la cultura japonesa; si la vida existe, debemos hacer de la vida algo hermoso. El sintoísmo de Amaterasu, diosa del sol, se convierte entonces en una religión de vida. El culto de los antepasados, la celebración de los difuntos, según este *continuum* temporal indisociable, se presenta como una religión de vida. Ese culto del pasado funda la tradición nipona; los antepasados nutren el presente, sin ellos, la vida presente es una entidad desvalida, inerte, en cuyo caso, el sintoísmo sería una mera religión de muerte.

Hay, sin embargo, en este primer libro de Fatone un profundo eclecticismo en el que se mezclan cultas referencias académicas con otras de la literatura popular; no sorprende que el joven autor cite como autoridad repetidas veces a Lafcadio Hearn, el escritor grecoirlandés nacionalizado japonés que popularizó la cultura nipona en Europa entre los años 1884 y 1904. Hearn estaba bastante difundido entre los letrados argentinos e hispanoamericanos, que por entonces lo leían en inglés o francés, pues no había sido aún traducido al castellano. De él toma Fatone varios ejemplos que ilustran la fortaleza moral del sintoísmo; sin embargo, Fatone no cuestiona en aquel tiempo la autoridad de Hearn, cuya opinión transmite a menudo con candidez, como cuando afirma: "el sintoísmo es, de acuerdo con la definición de Hearn, una religión transmutada en impulsión hereditaria hacia el bien, en un puro instinto moral. En una palabra: toda la vida emocional de la raza, el alma del Japón" (Fatone, 1928, p. 94). Para Fatone, la autoridad de Hearn está fuera de toda duda: "para estudiar al pueblo japonés las obras de Lafcadio Hearn son imprescindibles [...] Ningún occidental ha desentrañado tan admirablemente como él el secreto del Yamato", afirma en una nota al pie (Fatone, 1928, p. 114). El argentino repite y amplifica las aseveraciones de Hearn sobre el "instinto moral" inherente al pueblo nipón.

Entre los admiradores argentinos de Japón, casi ninguno (excepto Ramón Muñiz Lavalle) fue capaz de captar cómo estos rasgos "morales" del carácter japonés estaban derivando en una cultura autoritaria y fascista con aspiraciones imperiales en todo el Extremo Oriente. Fatone no deroga

esta tendencia, máxime si tenemos en cuenta que en 1928 ya se había producido la primera guerra sino-japonesa (1894-1895) y la guerra ruso-japonesa (1904-1905), que sancionaron la ocupación de Corea y la cesión de la isla de Formosa a Japón, junto con la presencia nipona en Manchuria. Es significativo que cuando Fatone alude al enfrentamiento con los rusos es para resaltar la cualidad moral de los japoneses: subraya el rasgo de la "energía paciente". La energía, el carácter vigoroso de los japoneses, aparece aquí opuesto a la fuerza:

> Ese Taidama, esa paciencia es toda una escuela de energía ascética. Energía y no fuerza. El Japón es, en realidad, un pueblo débil, pero enérgico [...] Así fue como, al igual que en un asalto de lucha mixta, el coloso ruso se quebró el brazo entre los dedos del enano japonés (Fatone, 1928, pp. 94-95).

Para Fatone, la forja definitiva del carácter japonés se produce con la reforma de la secta zen hecha por Doyen en la primera mitad del siglo XII. Este hace del dyanismo —introducido en Japón hacia el 729— una suerte de contrapunto de las concepciones nihilistas de Nagarjuna, resaltando el espíritu de sacrificio y el culto de la vida. Con esta reforma espiritual, el budismo primitivo deviene una doctrina épica cuya consagración es el bushido. Afirma Fatone:

> [El bushido] deriva de la conjunción del sintoísmo —que le trasmite sus dos principios fundamentales: lealtad al soberano y amor filial— y el budismo épico de la secta Zen. El misticismo sintoísta y la epicidad zen [se] conjugan dando así la fórmula del alma japonesa, del *Yamato Damashii* (Fatone, 1928, pp. 95-96).[90]

En cuanto código de honor caballeresco, el bushido intensifica la noción sintoísta del imperativo moral como único fin de la vida. Son para Fatone los samuráis quienes se encargan de imprimir la "febril aceleración

[90] *Yamato damashii* significa "el gran espíritu" y se lo emplea para expresar la quintaesencia del alma japonesa. Esta misma expresión fue empleada en tiempos de guerra con fines de propaganda para aludir al espíritu único de los japoneses.

inherente a todo misticismo épico", que es la gesta del "deber cumplir". "Los samuráis encauzan su vida en la triple vía convergente del *chi*, o sabiduría, del *yu*, o valor, y del *yin*, o benevolencia [...] En otras palabras, intelecto, acción y sentimiento" (Fatone, 1928, p. 96).

Fatone se focaliza luego en las luchas intestinas de Japón en tiempos del sogunato Tokugawa en su fase final, tras dos siglos y medio de relativa estabilidad, cuando adviene la modernización de los Meiji impuesta a cañonazos por el comodoro Matthew Perry en 1853 para abrir los puertos nipones al comercio occidental. Los sogunes eran detestados por el pueblo, pues opacaban al mikado, habiendo usurpado la centralidad del emperador. Los samuráis se levantan contra el régimen tardío del sogun, periodo conocido en Japón como Bakumatsu, aliándose con el pueblo para rescatar la figura deífica del emperador y las tradiciones ancestrales. Los extranjeros se alían con algunos sogunes y aplastan a los sublevados samuráis en 1863. Pero la inestabilidad continúa por años —designada en japonés con el término *bakufu*—. En 1869 el sintoísmo se convierte en religión oficial y se decreta el retiro de los *daymios* (señores feudales), que en adelante recibirán pensiones. Sin señores a los que servir, esto marca la paulatina desarticulación y extinción de los samuráis, quienes durante varios años errarán en busca de aventuras de sustitución a sus antiguas fidelidades. En 1876, un decreto del mikado (cuya autoridad habían restaurado) les quita el derecho de portar espada para reintegrarlos a la categoría de civiles. Dice nuestro autor: "Los samuráis no podían resignarse a entregar, en nombre del 'progresismo' occidental, la espada con que habían instaurado la reforma" (Fatone, 1928, pp. 106-107). En una última gesta épica, los samuráis se levantan contra el mikado que, fortalecido, los derrota definitivamente. Así, según Fatone, esta derrota representa, sin embargo, un triunfo moral de los vencidos. Afirma: "No importaba. El misticismo épico de los samuráis había salvado a la nación" (Fatone, 1928, p. 107). La desaparición de estos había dejado un angustioso vacío. El código bushido, que no podía resucitar como institución, encarna como una actitud espiritual que será el cimiento de la nueva conciencia nacional. La guerra ruso-japonesa viene a restablecer "las direcciones morales aparentemente abandonadas". El misticismo épico de los samuráis permea ahora el misticismo épico de la raza nipona.

> La guerra permitió la concreción de las energías latentes que comenzaban a disiparse en una renunciación panteísta que era la manifestación enfermiza del culto a la vida. El misticismo, que amenazaba degenerar totalmente en lo que en la literatura japonesa se llamó idealismo apasionado, necesitaba la visión de una gran empresa para sublimarse en epicidad (Fatone, 1928, p. 109).

Esta es la "epicidad" espiritual y moral que Fatone busca resaltar de Japón y que debe servir de lección para Occidente. Ya no se trata de un Japón exótico cuya vida pintoresca fue retratada por las crónicas de Gómez Carrillo y los relatos de Pierre Loti, sino de un pueblo que recupera su línea directriz moral y se sobrepone a los más extremos desafíos: "Hoy el Japón es algo más que una fuente de motivos para cuentos infantiles; y despierta admiración y respeto por razones muy otras que su arte decorativo y su sericultura". El archipiélago nipón no resulta atractivo por sus cualidades estéticas, puestas de moda a fines del siglo XIX por el japonismo, sino antes bien por sus virtudes morales, que para Fatone constituyen un ejemplo para la regeneración espiritual occidental. "El Tadaima japonés, ese ascetismo previo a toda epicidad mística, sigue manifestándose en las formas más curiosas", y concluye: "Hoy volvemos los ojos a Oriente" (Fatone, 1928, pp. 109-110).

Pero el propósito de Fatone no es promover la importación de cualidades morales niponas, sino más bien señalar el terreno moral común que existe entre el mundo japonés y el sustrato ético occidental fundado en los valores cristianos. Según él, el cristianismo posee cualidades semejantes a las del bushido y el budismo zen; pero recuperar la epicidad cristiana supone volver a las raíces más profundas del misticismo católico y clausurar definitivamente el periodo materialista. El materialismo se había vuelto hegemónico promediando el siglo XIX y alcanza amplia difusión con las ideas positivistas. Concluye Fatone: "La moral del bushido ha venido a revelar el fondo oculto de la moral de Jesús, y hasta en manifestaciones de insospechada raigambre cristiana se descubre la influencia vivificadora de los vientos de Oriente" (Fatone, 1928, p. 110).[91]

---

[91] Para ilustrar esta influencia oriental, Fatone dice que "esa forma especial de sacrificio, llamada huelga de hambre, proviene de Oriente (o, por lo menos, a Oriente se debe su *actualidad*)" (1928, pp. 110-111).

Afirma el autor que esta ejemplaridad del caso japonés se consolida en los países del Occidente. Fatone no nos dice nada de cómo este ejemplo singular opera en el contexto nacional argentino, pues al respecto solo esboza generalidades. Como señalamos antes, el entusiasmo espiritual y filosófico del pensador por Oriente en general y Japón en particular participa de un movimiento de regeneración espiritual hispanoamericano que, tras la contienda mundial, ansía explorar nuevos horizontes. Pero este entusiasmo ético resulta insuficiente para comprender la vasta tragedia contenida en la regeneración moral del pueblo nipón, que es contemporánea al auge de los nacionalismos populistas en Europa y cobrará forma política con el fascismo, primero, y luego con el nazismo. El joven Fatone no puede concebir las consecuencias a corto y mediano plazo de semejante movimiento espiritual. En materia política, su análisis es superficial, tan superficial como el antes realizado por los modernistas, escritores y cronistas del exotismo ingenuo. Cierto, Fatone desplaza el interés estético (pintoresco) de la cultura nipona a un plano más elevado y espiritual, pero su análisis no deja de ser miope porque no logra proyectar las consecuencias políticas y sociales de semejante dinámica espiritual. Concluye su ensayo sobre el pueblo japonés con las siguientes palabras:

> En nuestras organizaciones militares el concepto del honor y del sacrificio es idéntico al concepto japonés, aunque mucho menos íntimo […]
>
> Pero lo importante, lo fundamental, es que el Yamato despertará a Occidente, si ya no lo ha despertado, ofreciéndole el ejemplo que se necesitaba y mostrándole lograda, merced a lo que llamamos misticismo épico, *la conciencia nacional más formidable que hayan visto los tiempos* (Fatone, 1928, p. 111).

Por último, no podemos dejar de observar que la regeneración aludida por Fatone como una manifestación del misticismo épico tiene enorme familiaridad con el culto al vitalismo desarrollo por el movimiento fascista en Italia y en otros países europeos. También el término *regeneración* era empleado con profusión por los intelectuales católicos.

La exacerbación de la conciencia nacional desembocará en la creación de movimientos nacionalistas totalitarios en gran parte del mundo, con

sus conocidas secuelas sudamericanas. Cuando Fatone publica su *Misticismo épico*, el nacionalismo fascista ya estaba en marcha en el campo político e intelectual argentino (Lvovich, 2003; Senkman y Sosnowski, 2009). Leopoldo Lugones se había adherido a este y presta su pluma a dicha propaganda desde 1923 en conocidas tribunas y periódicos, como *La Nación*. La revista *Inicial,* en la que participa Fatone, contaba con una vertiente profascista entre algunos miembros de la "nueva generación" (Alterman, 2005, pp. 55-81; Rodríguez, 2003; Lafleur *et al*., 2006, p. 158), como Homero Guglielmini: la percepción del advenimiento fascista mussoliniano era por lo menos ambigua, cuando no francamente entusiasta. Cierto, por motivos generacionales, los editores de *Inicial* no comulgaban abiertamente con Lugones, pero tampoco eran ajenos a las llamadas de las sirenas nacionalistas. Muchos viejos y jóvenes intelectuales habían tomado un distanciamiento crítico severo con el fascismo de Lugones, como los platenses de *Valoraciones* (1923),[92] pero este nunca fue el caso de los editores de *Inicial*.

En fin, del examen del primer libro de Fatone debemos inferir que el misticismo épico está vinculado con la "conciencia nacional" de los pueblos, pero más allá de que el ejemplo nipón se presente como una guía para la regeneración occidental, el joven filósofo busca establecer una serie de correlaciones entre el trasfondo místico de Oriente y Occidente. En efecto, Fatone se empeña en reconstituir cierto itinerario histórico del misticismo cristiano y occidental, el mismo que había quedado relegado, disimulado, tras el triunfo arrollador del materialismo y el positivismo. Y aunque este primer libro resulta ingenuo por su tono —los juicios y

[92] Dice el editorial del primer número de *Valoraciones*: "Don Leopoldo Lugones ha dado recientemente tres conferencias, haciendo profesión de fe en ellas de una ideología similar a la de Benito Mussolini, el gran histrión de la actual política italiana [...] Siempre le ha sobrado potencia imaginativa y riqueza verbal para cubrir con atavíos suntuosos las miserias interiores. Pero nunca había llegado, como lo ha hecho ahora, a proclamar desembozadamente las excelencias de lo que fustigara durante toda su vida por considerarlo una rémora en la conciencia de los pueblos. El hombre avanzado de ayer, aparece de antuvión levantando una bandera reaccionaria y ridícula, como puede hacerlo cualquier ganadero elemental del Jockey Club o cualquier pintoresco militar de tierra adentro. Lo grave del caso no es el hecho en sí mismo, ni tampoco las inmediatas consecuencias sociales que pudiera tener, lo grave está en la triste lección de inmoralidad que de ello trasciende y que la juventud está acostumbrada a recibir con demasiada frecuencia de nuestros intelectuales" (Lafleur y Provenzano, 1993, pp. 135-137).

aseveraciones tajantes son propios de principiantes— e insuficiente para desarrollar adecuadamente sus ideas —hay cierta inadecuación discursiva con su objeto de estudio, amén de notables lagunas en la sucesión lógica de su exposición—, aparece en este libro una exploración perentoria de nuevos rumbos dentro del contexto cultural postpositivista. Como señala Ezequiel de Olaso: "el título de su primer libro fue una formulación clarividente de su única cuestión: unir el acceso al misterio con una forma más elevada de realización histórica" (De Olaso, 1967, p. 590).

Podemos añadir que esta cuestión comportaba, en el plano histórico, político y espiritual, numerosos riesgos y tentaciones. Subyace en esta obra un problema que Fatone desarrollará extensamente a lo largo de su obra posterior: la relación problemática entre acción y contemplación. Hemos visto que Japón constituye el pasadizo por el que Fatone ingresa al vasto Oriente. En estos primeros pasos su contacto es puramente libresco, académico y espiritual. En su ensayo sobre el pueblo japonés, otros temas de estudio posterior están ya insinuados y al acecho, como el análisis del budismo nihilista de Nagarjuna. Lo esencial de la obra filosófica del autor no tardará en desplazar su eje gravitatorio de Japón a India. Este nuevo desafío le insumirá el resto de su vida.

El soplo de las filosofías orientales

Durante las exequias de Fatone, el 12 de diciembre de 1962, el historiador José Luis Romero dijo sobre el filósofo en su obituario: "No sé si fue un espíritu metafísico o un espíritu religioso" (Romero, 1963, pp. 151-152). Aunque sea legítima, así enunciada, esta duda es irrelevante, pues el espíritu de Fatone jugaba en los dos registros. Esta doble identidad espiritual funciona como un objeto bifronte. Fatone concebía estos aspectos como facetas de un mismo asunto. Para el joven filósofo que busca explorar la regeneración del misticismo épico, el interrogante más acuciante es —en concordancia con su maestro Korn— saber cuál es la capacidad real de poner en práctica la "libertad creadora". Hemos sugerido más arriba que la estrategia de la *imitatio Dei* es una vía posible, pero esta idea incurre en una gran contradicción: ¿se puede ser libre sin Dios?, ¿se puede ser libre

con Dios? La resolución de este enigma dentro de los parámetros propios de un hombre de fe es: "Para que el hombre sea libre, es necesario que Dios no exista". Esto es, según lo subraya Oscar del Barco, que el hombre mismo debe ser "el fundamento que ni tiene ni necesita fundamento" (Del Barco, 2009, p. 15). Esto nos devuelve al enunciado de Novalis: "Dios quiere dioses", pero si el hombre requiere librarse de Dios para abrazar la libertad creadora, y la vía para librarse de Dios sin perder la fe es elevar al hombre al nivel divino, la libertad creadora no sería otra cosa que el camino hacia un misticismo laico. Esta es una ecuación de difícil resolución; Fatone aventura, sin embargo, una respuesta: el misticismo, aunque espiritual, no requiere necesariamente el paso por la religión. Por eso el filósofo va a tomar distancia de cualquier forma cosificada de espiritualidad y de cualquier encarnación institucional de la religión, la cristiana entre ellas. Vale decir que no hay intermediación religiosa entre el hombre y Dios. El budismo no es solo un dogma, sino ante todo una filosofía, una suerte de ascesis práctica que constituye la propia experiencia del hombre, pues como lo recuerda Del Barco (2009, p. 12): "el hombre no es un concepto sino una experiencia, y la existencia es 'lo indemostrable'; el hombre no puede demostrar su existencia", ni la de Dios, ni la de cualquier otra entidad. Por lo tanto, la gran paradoja de la existencia humana es que esta es *incomunicable* e *indefinible*.

El segundo libro de Fatone abordará en cierta forma esta cuestión esencial para quien está preocupado por la mística. Se trata de *Sacrificio y gracia* (1931), enteramente centrado en los problemas filosóficos del hinduismo y el budismo. Este poderoso centro de interés lo llevó a realizar una primera estancia en India en 1937. En efecto, Fatone gana una beca de la Comisión Nacional de Cultura para realizar estudios en India y el Tíbet durante un año. Por lo esencial, Fatone residirá en Calcuta, donde estudiará con Surendranath Dasgupta y también bajo la dirección de Visvabandhu Bhattacharya y Satischandra C. Chatterjee. Durante este viaje se inicia en el conocimiento del sánscrito y estudia atentamente los textos fundamentales del hinduismo, acrecentando su interés por estos temas. De este modo, Fatone será el primer filósofo argentino especializado en la cultura y religiones del subcontinente indio. En esta nueva y fecunda etapa intelectual profundiza sus estudios sobre el "nihilismo metódico", que

en forma incipiente encontramos en su primer libro, pero sin tener claro aún la futura dirección que tomarán sus investigaciones.

Fruto de esta primera estancia en India son dos libros de gran valía para los especialistas internacionales: *El budismo "nihilista"* (1941a) e *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India* (1942). La lectura e interpretación que hace en el primero de los textos de Nagarjuna fue sumamente lúcida e innovadora en el contexto de los estudios indios en Occidente. El segundo título ofició durante largos años como uno de los textos ineludibles sobre la filosofía hindú en Hispanoamérica. Si bien solo aspiró a ser un texto propedéutico en la materia, la fineza y profundidad con que lo aborda han hecho de él un clásico entre los especialistas. Además de realizar una lectura fecunda de Nagarjuna y de la escuela del gran vehículo en el budismo, las miras de Fatone estaban claramente puestas en un objetivo mayor: el diálogo intercultural y el ecumenismo que podía establecerse entre las herencias filosóficas de Oriente y Occidente.

Antes de su primer contacto directo con India, Fatone había allanado el camino de este diálogo mediante un primer y extenso estudio titulado "Budismo" (1935),[93] que comenzaba abordando los Vedas y el Vedanta como etapa previa necesaria al nacimiento del budismo, indispensables para la comprensión de la cosmogonía hindú. Allí nuestro autor advierte en la primera nota:

> No ignoro qué responsabilidad implica abordar públicamente entre nosotros, un tema como el del budismo. Su estudio tropieza, en nuestro medio, con dificultades muy superiores a las que sospecha quien se decide a iniciarlo. Pero urge que la preocupación por ciertos problemas vaya incorporándose a nuestra heroica formación cultural (Fatone, 1972c, p. 133).

En otros términos, Fatone se sabe iniciador de una corriente de estudios desconocida hasta entonces en Argentina e Hispanoamérica. Su disposición analítica marca una clara divisoria que clausura el interés

[93] Los textos que componen "Budismo" fueron leídos en 1935 como conferencias en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires y publicados en la revista *Cursos y Conferencias* del CLES (Fatone, 1972c, pp. 131-192). En adelante citamos según la edición de *Obras completas*, vol. I (Fatone, 1972c).

meramente exótico por los temas orientales. Desde luego, el pintoresquismo subsistirá en una suerte de "orientalismo dominical" propiciado por plumas de viajeros, ensayistas y escritores, pero ante este, Fatone erige ahora un discurso académico riguroso, procurando legitimar el interés filosófico por estos temas mediante un análisis minucioso.

Vedas y brahmanes en la filosofía indostánica

En la referida *Introducción al conocimiento de la filosofía de la India* (1942), Fatone comienza subrayando el hecho de que dicho país contó siempre con una libertad espiritual absoluta en materia filosófica, libertad que contrastaba con la normatividad estricta en todos los otros órdenes de la vida. Dice así:

> Los brahmanes no dejaban al hombre indio el goce de la libertad física [...] Todo lo fisiológico, todo lo externo estaba legislado, pero la actividad espiritual podía desenvolverse sin la coacción de las normas y sin el temor de la sanción. No había delitos de pensamiento, y esto significaba que el pensador no estaba al servicio de un sistema social y ni siquiera al servicio de un sistema político. Nadie, ni en las leyes ni en los hechos, fue condenado en la India por sus ideas (Fatone, 1942, pp. 11-12).

Esto supone para la disposición filosófica hindú una tradición muy diferente a la evolución del pensamiento filosófico occidental, en donde hasta el pensamiento ilustrado ejercía una estrecha vigilancia de lo espiritual, así como del cuerpo. En Occidente la libertad espiritual no fue siempre un hecho indiscutible, pues se han conocido periodos de extrema censura y coacción, según las épocas, las circunstancias políticas y los lugares. En India, en cambio, los miembros de la casta de los brahmanes se consideraban dioses y por esto la única adhesión que reclamaban de los otros individuos era el reconocimiento de sus privilegios de casta, así como admitir verbalmente la infalibilidad de los Vedas. Esta total libertad espiritual, conjugada con la estrecha normativa de la vida diaria, produjo una actitud filosófica en donde todo era pensable: desde la más estricta

ortodoxia hasta la más profunda heterodoxia: "Ningún pensador debió beber la cicuta", dice Fatone. Esta libertad de pensamiento obró por una gran popularidad de la filosofía:

> Esta libertad impuso una forma especial a la expresión del pensamiento indio: ese pensamiento es claro, y no se detiene ante ninguna consecuencia [...] Nada tiene que ocultar el filósofo, nada debe sospechar el lector: no hay entrelíneas que leer (Fatone, 1942, pp. 12-13).

Este último elemento señalado por Fatone es fundamental para comprender las diferencias entre la filosofía india y la occidental, pues el filósofo y su lector despejan un pacto de pensamiento fundado en la duda y la sospecha. Las estrategias del filósofo que expone sus ideas y las del lector que las recorre no acuden jamás a las estrategias de ocultamiento y disimulación, tan corrientes en el mundo occidental, donde la lectura entre líneas es a menudo esencial para comprender el desarrollo de las ideas. De esto colige Fatone otro hecho nada desdeñable, que es una diferencia mayor entre los dos universos cognitivos: en India, las "grandes obras son la literatura de las masas y no la de algunos privilegiados", pero el acceso a la filosofía no está solo supeditado a esta condición de la libertad espiritual absoluta de los individuos, sino a una disposición particular de los indios: la aspiración a la salvación. En efecto, "solo la vida moral permite el acceso a la filosofía, aun cuando la filosofía pueda ser después la negación de la moralidad" (Fatone, 1942, p. 14). Por vida moral debemos comprender aquí el dominio de todas las pasiones. Esto hacía que la filosofía, aunque popular, estuviese reservada a pocos hombres, pues la exigencia de una vida moral indicaba que "a lo absoluto no se tiene acceso sino con la propedéutica del bien" (Fatone, 1942, p. 14). Dicha iniciación moral tenía otra exigencia: la de "haber discriminado entre lo eterno y lo no eterno", en otras palabras, haberse detenido a contemplar la caducidad de las cosas, o sea, tomar conciencia de la muerte y la desunión, que constituyen el punto de partida de la filosofía hindú.

Pero como la piedra filosofal para los alquimistas, la caducidad de la vida es solo el punto de partida y nunca el de llegada: la iniciación a la filosofía

entre los hindúes tiene otro requisito, "el deseo de salvarse de la caducidad", de poder intuir y penetrar aquel reino en donde la muerte no tenga vigencia alguna. El filósofo debe estar guiado por este deseo de que no todo sea perecedero, y en este espacio incierto se esboza la posibilidad misma de su salvación. Esta búsqueda de la salvación no se apoya necesariamente ni en la lógica ni en la verdad, como ocurre con frecuencia en la tradición occidental. En el largo derrotero filosófico hacia la salvación, el descubrimiento no es garantía de verdad. Esta actitud filosófica en India hace que las ideas filosóficas no sean una mera perplejidad sin remedio, una suerte de lucidez resignada o un éxtasis de la verdad que desdeña todo lo que se aparta de ella. La filosofía india es *fin y logro*. Los sistemas filosóficos hindúes son, por lo tanto, métodos o técnicas para lograr la salvación, objeto que constituye el principio y fin último del filosofar. Contra todo prejuicio occidental, la actitud filosófica en India no es mera contemplación, sino la aspiración a la salvación mediante una propedéutica del bien (la moral). Este hecho cardinal, dice Fatone, "nos permite concluir que la India no ha conocido la actitud especulativa pura: el saber no ha sido nunca un fin en sí mismo" (1942, p. 19). La especulación existe en la filosofía india, pero se le asigna un valor instrumental, operativo, solo válido en cuanto le ofrece al individuo una salvación y no el conocimiento puro. De ahí que:

> el sentido más profundo de este pensamiento es práctico y místico, no especulativo: la especulación está dominada íntegramente por un pragmatismo que, aunque tenga un fin sublime y sagrado, no por eso deja de ser un pragmatismo ni deja de contrariar o desviar el desarrollo autónomo de la filosofía como tal (Fatone, 1942, p. 19).

La misma actitud mantiene la filosofía india respecto de la lógica: "no admite que pueda hablarse de un mecanismo del pensamiento prescindiendo de su contenido; no admite que haya verdades que no sean verdades de hecho" (Fatone, 1942, p. 19). Esta actitud pragmática y utilitaria del conocimiento y la verdad, que deshecha todo camino especulativo, considera que todo aquello que se aparte de la salvación es mero entretenimiento, pero no auténtica filosofía. Prosigue Fatone en su exposición:

> Saber no es sino poder: la verdad se mide por su eficacia y se la reconoce en sus frutos. La adopción de un sistema en vez de otro es, sencillamente, la adopción de una de las muchas hipótesis de trabajo. De esas verdades eficaces, las que nos permiten dominar el mundo sensible constituyen la ciencia en sentido estricto; las verdades que permiten la salvación del hombre constituyen la filosofía (Fatone, 1942, p. 20).

Los sistemas filosóficos, examinados desde el punto de vista de los hindúes, pueden ser considerados como tentativas para ponernos de acuerdo con nosotros mismos. En esta actitud "no será verdad lo que no mueva las montañas o no mueva las almas" (Fatone, 1942, p. 20). Con lo expuesto resulta evidente que la actitud filosófica occidental es diferente de la hindú, pues en nuestra tradición la lógica y la verdad encarnan valores absolutos que marginan las premisas de la filosofía hindú por considerarlas idealistas. Ambas estrategias del filosofar resultan así asimétricas. El conocimiento puro no admite dualidad según la doctrina vedanta, y esta concepción explica que en India se haya podido conciliar la búsqueda de salvación con el trance extático, cosa que desde la tradición filosófica occidental resulta inverosímil porque la salvación —la verdad— es indisociable de la acción. El camino de la vigilia mística es percibido en Occidente bajo dos modos: la inacción y la contemplación. La técnica del trance extático hindú reside, en cambio, en la unificación interior, que evita toda sensación de dolor (moral y físico) y de placer: el trance supone del individuo la desposesión de su propio cuerpo, un distanciamiento que permite observar el cuerpo como ajeno. Según esta óptica, dolor y placer son una falsa atribución nuestra a las cosas (Fatone, 1942, p. 144).

Pero el conocimiento y la acción son también instancias complementarias en el sistema *mîmâmsâ* de la filosofía hindú (escuela diferente de la doctrina vedanta, que niega la existencia de la dualidad), que promueve en cambio la justificación de la acción ritual como sendero que conduce a la salvación. Vemos en cierta forma delinearse una suerte de círculo: el trance extático se logra mediante el conocimiento y este supone cierto margen de acción para incidir sobre la realidad. Según explica Fatone, el sistema *mîmâmsâ* contenía algo más:

> que estaba seguramente más próximo a las convicciones secretas del pensamiento indio y sobre todo a esta convicción: la de que la realidad es eficacia, la de que la realidad es acción, la de que el hombre es hijo de sus acciones (Fatone, 1942, p. 151).

Sin embargo, el conocimiento no puede detener el curso de las acciones:

> solo puede salvar al hombre en cuanto permite descubrir las acciones capaces de detener aquel curso, que él es curso del samsara.[94] Esa y no otra es la eficacia del conocimiento; y solo en esa forma puede el conocimiento, por así decirlo, salvar (Fatone, 1942, p. 152).

La doctrina vedanta limita el valor de la acción en la búsqueda de salvación, mientras que la escuela *mîmâmsâ* le asigna a la acción una importancia relativa dentro de un sistema que busca la eficacia salvadora del individuo. Vemos de este modo erigirse dos concepciones opuestas en el seno de la tradición filosófica india.

En la tradición vedanta el conocimiento solo se aplica a lo existente, a lo que es; el conocimiento no puede aplicarse a lo que no es. Es nuestra ignorancia la que nos hace ver diferencias allí donde no las hay: la salvación reside en el conocimiento de que las diferencias no existen. "Mejor dicho: el conocimiento liberador no se detiene siquiera a advertir que no hay diferencias en la realidad" (Fatone, 1942, p. 155). Las diferencias suponen que hay lugar para el juicio, y Shankara, el gran pensador de la tradición vedanta, negando las diferencias refuta también la posibilidad del juicio. La unidad misma, el conocimiento puro, "es sin discurso", o más bien, la unidad señala la finitud del discurso, que supone las diferencias y el juicio.

Detrás de estas diferencias conceptuales aparece una noción particular del tiempo propia de la cultura hindú y, por ende, una idea diferente de la historia. El tiempo está vinculado con lo eterno e inmutable, no con lo circunstancial y anecdótico. Por esto mismo, la historia para los indios carece de sentido: "El desprecio a la historia es, en la India, una forma del desprecio a todo lo anecdótico" (Fatone, 1972c, p. 139). Los eventos

---

94 El *samsara* es el ciclo de transmigraciones o de renacimiento causado por el *karma*.

históricos, empíricos, son superficiales, son epifenómenos de la realidad, pero en ningún momento encarnan la realidad profunda. Este desprecio por lo circunstancial y transitorio constituye la razón del rechazo idiosincrático por todo lo que se presenta como un hecho original en el orden de lo cotidiano. Detenerse en lo original-circunstancial es confundir lo esencial con aquello anecdótico o tomar la parte por el todo. Los hindúes no aspiran a superarse, piensan en salvarse. Para conocer la realidad última, "es menester sustraerse a lo sensible, a lo cotidiano; y el método, también tradicional, para conseguir evadirse de la fluctuación en el tiempo, es el ascetismo [...] El ascetismo es la institución fundamental del pueblo hindú", afirma Fatone (1972c, p. 140). Solo gracias al ascetismo pueden los hindúes despreciar lo anecdótico.

Dicho tropismo acrónico y antimaterialista respecto a la historia exasperó mucho a los occidentales desde el establecimiento de la soberanía británica en el subcontinente indio. Más que el enfrentamiento con el Imperio otomano —una entidad política— y el islam —una entidad confesional—, fue la confrontación con la idiosincrasia hindú el principal factor de diferenciación entre el Occidente conquistador y el Oriente profundo desde el siglo XVIII, el auténtico choque de dos mundos.

Esta falta de sentido histórico de los hindúes trastornó a los europeos modernos, pues no sabían cómo integrar la "historia" de este país, verdadero mosaico de naciones y de confesiones, a la cartografía política moderna. Una "filosofía de la historia", como la realizada por Herder (1959) en Alemania entre 1784 y 1791,[95] era inconcebible en India. Fatone (1972, p. 140) cita el aserto de Filon: "el brahmanismo es una religión donde todo ha entrado y de donde nada ha salido". La empresa colonial británica tenía un fabuloso talón de Aquiles en el hecho de que los hindúes rechazasen la idea de inscribirse a sí mismos dentro de una cronología histórica evolutiva, social y política: el pueblo indio sabía que la dominación británica sería una empresa frágil mientras los nuevos tutores coloniales no pudiesen apropiarse de la "historia" india. ¿Cómo gobernar a un pueblo sin

[95] Johann G. Herder publica *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit* en cuatro volúmenes, entre 1784 y 1791 (Herder, 1959).

historia —en el sentido de acrónico, fuera del tiempo[96]— cuando se busca garantizar la perennidad política de la dominación a través de instituciones vernáculas?

La conferencia de Fatone titulada "El conocimiento del lejano Oriente en el siglo XIX" trata precisamente sobre esto. Pronunciada el 17 de junio de 1940 en el Colegio Libre de Estudios Superiores, el filósofo afirma: "La conquista de Oriente, la que consistiría en incorporarlo a nuestra historia, no podía ser efectuada sino con un conocimiento previo de lo que Oriente era o había sido" (Fatone, 1972a, p. 363). Hasta fines del siglo XVIII, India y Europa no se conocían más que en los tiempos de Vasco de Gama (a comienzos del siglo XVI), pues faltaba un intérprete entre ambas culturas, un sistema de comprensión intelectual mutua. Esto comienza a cambiar con las nuevas directivas dadas por Warren Hastings (1732-1818), el primer gobernador general de Bengala (1773-1784), quien dispuso que se tradujesen los textos legales indios. Los británicos desconocían el sánscrito y los nativos el inglés; por lo tanto, para las primeras traducciones "hubo que recurrir al persa, a la mediación del Cercano Oriente, que era el único lazo posible de unión entre los dos mundos" (Fatone, 1972a, p. 364).

Sobre el emprendimiento político-escolástico de Hastings, recordemos la sentencia de Fatone: "Si se aspiraba a gobernar en Oriente, era indispensable saber cómo Oriente quería ser gobernado" (Fatone, 1972a, p. 364). Ambas culturas debían construir instrumentos cognitivos, lingüísticos, jurídicos e históricos capaces de asegurar el diálogo intercultural en el plano idiosincrático, de forma que se pudiera garantizar la comunicabilidad creciente entre los anglosajones y los hindúes. El esfuerzo desplegado para propiciar el conocimiento mutuo implicaba una sinergia constante entre numerosos aspectos, hombres y disciplinas. Afirma Fatone de este modo:

> Mientras todos estos esfuerzos no se coordinasen, no sería posible conocer, de la India, más que lo que ya habían conocido los griegos. La cronología

[96] Dice Fatone: "La India no había registrado los hechos de su historia. Los libros brahmánicos nada decían del pasado [...] Era necesario, para reconstruir la historia, estudiar no solo sánscrito y pali, sino también tibetano y prácrito, despreciando un poco las lenguas vivas en las que poco o nada quedaba de la cultura india. Era necesario, además, buscar restos materiales de esa cultura" (1972a, p. 371).

> ofrecida por algunos libros indios era evidentemente fantástica; los nombres de los dioses, de los hombres, de los personajes legendarios, se confundían. A cada instante era necesario rever todo lo que se había creído definitivamente conquistado. *El indianismo fue, así, una de las empresas culturales más heroicas de la historia humana*; y esa empresa fue cumplida por el siglo XIX. Mejor dicho: empezó a cumplirse en el siglo XIX [aún hoy la única fecha absolutamente segura de la India es una fecha de la historia occidental: la de la invasión de Alejandro] (Fatone, 1972a, p. 372; resaltado del autor).

Pero si el sánscrito y los libros brahmánicos daban la medida del conocimiento occidental de India, estos no eran suficientes para penetrar el conocimiento del subcontinente y del lejano Oriente. A fines del siglo XVIII, Europa conocía muy poco sobre la cultura budista, que, sin embargo, daba una unidad de sentido espiritual a muchas naciones asiáticas, suerte de equivalente histórico del cristianismo en Occidente. Tras la abrupta interrupción de la empresa evangelizadora de los jesuitas en Japón y China (siglos XVI y XVII), los estudios budistas en Europa estuvieron detenidos por largo tiempo y recién fueron retomados en el siglo XIX. Aunque la lengua china era bien conocida en varios círculos específicos, las fuentes textuales del budismo, cuyos textos Brian Houghton Hodgson había encontrado en Nepal y el Tíbet a partir de 1820, estaban solo disponibles en sánscrito, prácrito, pali y tibetano (Fatone, 1972a, p. 371). Todo intento de estudio sistemático del budismo y de las tradiciones indias debían principiar por la apropiación de estas lenguas. Estos ciclópeos conocimientos lingüísticos previos eran indispensables para encarar el riguroso estudio de las religiones comparadas, como lo harán los importantes académicos Gaspare Gorresio, Émile Burnouf y Max Müller.

Según Fatone, esta empresa de conocimiento e imbricación mutua entre el Oriente y el Occidente no está concluida, sino recién iniciada en los años 1940. Poco más de un siglo separa los esfuerzos de Herder de los de Müller, y en ese lapso el derrotero acometido es mucho. Desde la periferia occidental, Fatone inscribe su obra en continuidad con aquellos prestigiosos estudiosos que lo han precedido. Afirma a guisa de desiderátum: "el conocimiento de Oriente apenas comienza. Hay nuevas e insospechadas direcciones de investigación, pero hay, sobre todo, y gracias al

conocimiento mutuo, insospechadas direcciones para la historia misma" (Fatone, 1972a, p. 378).

Más que en la filosofía de la historia de Hegel, es en las palabras románticas de Herder que Fatone desentraña su propia misión intelectual en esta alborada de los estudios orientalistas: "Asia respira suavemente y espera, sumida en dulces sueños, la llegada de quien va a despertarla" (Fatone, 1972a, p. 379). Pero la visión de Fatone es más dialéctica que la de Herder: sabe que esta labor participa de su propio despertar y del despertar de su propia cultura como parte integrante de una auténtica cultura universal.

Entre sus aportes a los estudios filosóficos comparados, Fatone redacta una serie de ensayos sobre la lógica indostánica. Estos se publicarán entre 1944 y 1945 en *Cursos y Conferencias*, revista del Colegio Libre de Estudios Superiores, luego reunidos en el segundo volumen de sus *Obras completas* (1972). Una versión sintética de estos textos la integra el propio filósofo como apéndice a su difundido manual *Lógica y teoría del conocimiento*[97] (Fatone, 1951b, pp. 298-305). No entraremos aquí en el análisis comparativo pormenorizado de los silogismos helénicos e indios que realiza Fatone al revisar las diferentes estructuras enunciativas lógicas de ambas tradiciones. Baste señalar, para nuestro propósito, que Fatone indica que el primer tratado lógico indostánico, titulado en sánscrito *Nyaya sutra* (que significa 'aforismos de rectitud' o 'aforismos de corrección') es del siglo VII antes de nuestra era, por lo tanto, anterior a la lógica griega.

El *Nyaya sutra* representa la lógica desde el punto de vista brahmánico, y aunque muchos desarrollos son semejantes a los de la tradición filosófica helénica, no tuvieron influencia directa de esta. Lo que separa radicalmente ambas lógicas es la noción de verdad subyacente en cada caso. Para los griegos, y más tarde para los occidentales, la verdad es la simple concordancia del pensamiento con su objeto. En la tradición indostánica, en cambio:

---

97 Las editoras Sofía Maffei y Nía Gunsche de Fatone reunieron estos artículos bajo el título "La lógica en la India" (Fatone, 1972d, pp. 157-267). Los textos originales se publicaron como "Notas sobre la lógica en la India" (Fatone, 1972b), en *Cursos y Conferencias*.

> La verdad no es simple concordancia del pensamiento con su objeto; la verdad está supeditada a la acción, y no puede haber verdad en que el pensamiento concuerde con objetos inexistentes o simplemente imaginarios. Lo propio del hombre es perseguir fines útiles, sin que esa utilidad deba entenderse necesariamente como utilidad práctica: hay un fin último supremo, que es la salvación, y a ese fin ha de tender el hombre (Fatone, 1972b, p. 267).

Las causas determinan consecuencias, pero estas nada pueden evitar u obtener hasta que el hombre no rectifique su conducta con arreglo a estas; es decir, hasta que el hombre actúe. Concluye de este modo Fatone:

> La verdad no es, entonces, un hecho más en el mundo de los hechos: es un hecho distinto, que nos permite rebelarnos contra el mundo de los hechos; y es, además, el hecho único que permite esa rebelión. La acción exitosa, dice el texto budista ya citado [*Nyâyâvatâra*] depende *exclusivamente* del recto conocimiento; y la lógica, por ser ciencia del recto conocimiento, es el fundamento de esa acción (Fatone, 1972b, p. 267).

De modo tal, en la tradición filosófica indostánica, tanto en su configuración brahmánica (védica) como en las doctrinas del jainismo o del budismo, la verdad no existe por fuera de la acción. Esto le da otro fundamento a la lógica india, diferente a la occidental, cuya lógica está atrapada por el formalismo verbal y gramatical del enunciado hipotético, independiente de toda realidad y de toda acción. La lógica india no acepta la posibilidad de una verdad silogística que pueda ser falsedad de hecho. En la lógica occidental aceptamos que una conclusión correcta pueda ser falsa y que una conclusión incorrecta pueda ser verdadera. Hay una suerte de disociación entre el razonamiento lógico y la verdad de hecho, "toda nuestra lógica es una lógica hipotética […] es la ciencia del suponiendo que" (Fatone, 1972b, p. 260). En oposición a esto, resume Fatone:

> la lógica india se niega a conceder valor a lo hipotético, y solo atiende a lo categórico. La lógica india sostiene, en definitiva, que ningún conocimiento puede ser impuesto si se parte de un mero supuesto […] A la lógica india solo le interesa el juicio universal (Fatone, 1972b, p. 261).

El budismo y la filosofía

Según Alejandro Korn, el budismo representa una doctrina cuya religiosidad es atea. Dice así en sus *Lecciones inéditas* de 1925, publicadas póstumamente:

> El budismo, con ser una religión, puede decirse atea (no tiene el concepto de un dios trascendente) tiene sin embargo como base fundamental el que la vida es fuente de mal, todo ocasiona dolor, el Universo es una ficción, tenemos que aspirar a liberarnos de todo acto para sumergirnos en el Nirvana, es decir, en la nada (Korn, 2012, pp. 278-279).

El mundo es malo y en la realidad se hallan todas las fuentes del mal. Este es el origen de toda *angustia metafísica*. De lo que se trata, entonces, es de ver cómo los individuos y las sociedades se dotan de una normativa que regula sus vidas en el mundo, que, según las distintas doctrinas religiosas, aceptan en distintos grados conciliar al hombre con la realidad del mundo. En términos del propio Korn, se trata de saber cómo y por qué medios podemos adquirir nuestra libertad respecto a un mundo que nos limita —sentimiento de sujeción—. El hombre está sujeto a fuerzas extrañas que lo limitan y contra las que poco o nada puede. En estas condiciones negativas debe edificar su camino hacia la libertad. En otras palabras, la libertad del hombre se conquista contra la realidad que nos ofrece el mundo en su totalidad. Este punto de partida:

> es el pensamiento fundamental de las grandes religiones humanas [prosigue Korn] con excepción de las puramente semíticas [hebrea e islámica]; la religión cristiana, o brahmánica, o budista, todas esas religiones tienen como concepto fundamental el pesimismo: el mundo es malo, es el adversario, por consiguiente, tenemos que desprendernos de este mundo (Korn, 2012, p. 278).

En la tradición indostánica este carácter toma una formulación aún más extrema: el mundo es una ficción sin existencia efectiva, pero que nos tiene, sin embargo, atrapados.

El budismo es una doctrina que tiene como misión excluyente la aspiración de desprendernos del mal existente en este mundo, o si se prefiere, el budismo es una profilaxis que busca apartarnos de los dolores del mundo —concibiendo al dolor como si fuese una enfermedad—. Como otras religiones, el budismo tiene por ideal de conducta al asceta. El ascetismo es el medio más apropiado para desprenderse del dolor. El punto de partida del Buda es la "soledad del dolor". El dolor está en el mundo y la vida ofrece calamidades de distinta índole: la guerra, las devastaciones naturales, la enfermedad. El desprendimiento ascético es la vía para librarnos del dolor: "el dolor surge cuando nos asimos a las cosas que luego se desprenden de nosotros", dice Fatone (1972c, p. 139). El dolor también reside en el "amor al mundo" porque las cosas del mundo son perecederas, pues, como los hombres, solo transitan fugazmente por la realidad material de este mundo. El camino propuesto por el budismo es el abandono de todo aquello transitorio: "Para que la redención sea posible, habrá que abstenerse de este amor, de esta sujeción a lo que no puede sino morir" (Fatone, 1972c, p. 157), concluye nuestro filósofo. Para los individuos, el error es la ignorancia de aquello que no es permanente: todo lo *impermanente* es doloroso porque es perecedero. De ahí la respuesta que Buda reenvía una y otra vez a sus interlocutores, como una cantilena: "yo no soy esto", "esto no soy yo". Esta respuesta, como un *leitmotiv*, subraya el desapego, la desafección y la renuncia a lo temporal:

> El error de la conducta es, estando sujeto a nacimiento, buscar también lo que está sujeto a nacimiento. De lo que es mudable, de lo que ha de morir, no se puede decir con derecho: "Esto es mío, esto soy yo". Esa es la letanía del budismo: *Todo lo impermanente es doloroso. Nada impermanente puede ser mío* (Fatone, 1972c, p. 160).

Buda examina y refuta todas las teorías que parten de la identificación parcial o total del hombre con lo transitorio y efímero, las doctrinas que afirman "esto soy yo". Su acercamiento ascético al problema es siempre por la negativa: "esto no soy yo" significa una total desposesión del individuo (incluso de su deseo de salvación).

Sin embargo, el budismo sostiene que hay un elemento inmutable en el hombre, un elemento libre: su voluntad para rechazar la palabra mala, el pensamiento malo, la mala acción. Esta voluntad inmutable en el hombre hace que una actitud pasiva sea injustificable frente a las peores acciones. En otras palabras, la voluntad engendra la responsabilidad: "La consecuencia de toda ignorancia y de todo pecado es el dolor, que nos lleva del nacimiento a la muerte y de la muerte al nacimiento. La salvación se obtiene al eludir el giro de las existencias", concluye Fatone (1972c, p. 162).

Buda combate las prácticas ascéticas exteriores que tienen por fundamento el flagelo del cuerpo, pues no son garantía de salvación. El hombre sabio llega a la suprema libertad cuando es capaz de decir: "ya no volveré a nacer", "ya no volveré a morir", "no existe más este mundo". Es el final de las transmigraciones, del *samsara*, es el nirvana ('estado de salvación'). Buda se negó a definir en qué consistía el nirvana, "solo le interesaba indicar el camino para llegar a él" (Fatone, 1972c, p. 165). El budismo preconiza una serie de etapas o estaciones para llegar al nirvana que aquí no detallaremos. Baste decir que cada etapa refiere a determinadas iluminaciones del asceta. Nos recuerda Fatone que "el nirvana debe ser realizado, y no simplemente concebido; es hecho de religión y no tema de filosofías; supone la insistencia en el itinerario, y no la quietud del concepto indiferente a la repetición" (Fatone, 1972c, p. 173). El nirvana es la superación del tiempo empleando la técnica contemplativa, que es el camino de la inmortalidad.

Dice Fatone en otro de sus libros sobre la filosofía oriental, *El budismo "nihilista"*, que Buda solo se propuso entregar a sus discípulos un método de salvación. Esto explicaría el acento pragmático puesto por Buda en los discursos que dirige a los monjes, tono que impregnó gran parte del budismo primitivo, que "no es ni quiere ser un sistema, y adopta una actitud antiespeculativa". Buda recurre a la técnica de las concentraciones (ocho en total, que se llaman "óctuple camino") y busca "mostrar un camino en que la verdad será 'realizada'" (Fatone, 1941a, p. 22).

Buda se abstuvo de meditar sobre preguntas que no tienen respuesta o sobre interrogantes que aparten al hombre del nirvana. Entre el primer grupo de cuestiones tenemos cuatro problemas sin sentido: ¿el mundo es eterno? ¿El mundo es finito? ¿El principio vital es lo mismo que el cuerpo? ¿Quien ha alcanzado la liberación existe después de la muerte? Estas

cuestiones indeterminadas no merecen reflexión alguna, según Buda, porque cualquiera que sea la respuesta a estas, no significa ningún progreso en la obtención del nirvana. Son, por lo tanto, divertimientos ociosos, simplemente especulativos. Buda enseña a sus discípulos aquello que les será útil: la verdad sobre el dolor y sobre el camino que conduce a la destrucción del dolor.

Según Fatone, Buda preconiza un camino medio entre las doctrinas llamadas "eternalistas" y las "nihilistas". Las primeras sostienen que hay una porción de la realidad inmutable más allá de las transmigraciones de los seres, que es la que da nacimiento a las nuevas formas; las segundas dicen que con la disolución del cuerpo y de los elementos, el ser "se interrumpe sin que nada continúe después de la muerte" (Fatone, 1941a, p. 30). Buda habría puesto igual empeño en combatir unas y otras doctrinas, pero lo cierto es que algunos textos del budismo primitivo pueden asentar tanto unas como otras interpretaciones:

> Es preciso admitir [dice Fatone] que el pensamiento de los textos hasta ahora accesibles es resueltamente claro en su empeño de condenar los extremos del eternalismo y del nihilismo, que en definitiva son las dos formas corrientes de resolver el problema: el budismo, considerándolos meras opiniones, quiere evitarlos, optando por un "camino medio" (Fatone, 1941a, p. 31).

Este camino medio es el que ofrece la doctrina del "camino condicionado", que es una variante de la teoría de la causalidad.

Crítica del existencialismo y caminos de la mística

Huelga decir que Fatone no fue solo un gran explorador de las filosofías indostánicas, sino también un notable conocedor de la tradición filosófica occidental. De hecho, uno de sus mayores empeños estuvo colocado en establecer estudios comparativos entre ambas, con la intención de afirmar que la filosofía era una sola disciplina en el mundo. Su misión pedagógica fue la de abrir y recibir la herencia filosófica de Oriente en el ámbito occidental, particularmente en el hispanoamericano, como un elemento

ineludible de la filosofía universal. Sabemos que, junto a su cuantiosa obra sobre la filosofía india y budista, Fatone publicó, tras la Segunda Guerra Mundial, una serie importante de ensayos y obras en torno a un difundido debate filosófico: el existencialismo. Este se había divulgado con la irradiación literaria y filosófica de la obra de Jean-Paul Sartre y, dentro del cenáculo filosófico, con las obras de Jaspers y Heidegger.

En escasos cinco años Fatone publicará tres títulos importantes sobre dicho debate: *El existencialismo y la libertad creadora*, *una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre* (1948), *Introducción al existencialismo* (1953a) y *La existencia humana y sus filósofos* (1953b). Es notable que la primera de estas obras tuvo una rápida repercusión editorial, pues contó con una segunda edición en poco menos de un año. El segundo título fue editado por una popular editorial de entonces, con amplia tirada, al igual que el tercero. Ninguno de sus libros anteriores había contado con reediciones. Hemos indicado ya que su extenso trabajo "La lógica en la India", publicado en tres entregas de *Cursos y Conferencias* entre 1944 y 1945, nunca fue editado como libro durante su vida. Las obras sobre el existencialismo de Fatone rompían el cerco estrecho de las publicaciones filosóficas universitarias, abriéndose a un público más general y, aunque también culto, menos profesional.

Sin embargo, estas obras no son meros trabajos de divulgación, pues en ellas el autor no hace concesiones ante un debate de moda y mantiene el rigor analítico que lo caracteriza. Este giro neto en su producción puede interpretarse como un aprovechamiento de las circunstancias para granjearse un auditorio más extendido y un reconocimiento del público, pero los testimonios de amigos, alumnos, discípulos y colegas coinciden en que Fatone no tenía un temperamento proclive a este tipo de satisfacciones narcisistas. Podemos conjeturar otra hipótesis que justifique este cambio, adelantando un elemento explicativo: Fatone decide aprovechar la eclosión del debate existencialista para difundir mejor sus ideas a través de tal discusión. Podemos suponer entonces que Fatone decide participar en la disputa existencialista para clarificarla y desplazarla hacia otro terreno: el de la mística. Adelantemos ahora la siguiente consideración: pese a que estos tres libros introducen un giro evidente en su producción, no podemos considerarlos como un verdadero corte con su obra previa. Son

antes bien una forma diferente de reintroducir sus temas más caros: sus interrogaciones en torno a la mística laica, a las condiciones de vigencia y realización del humanismo y a la libertad creadora.

Desde esta óptica, la moda existencialista no era ajena a ninguno de los focos de interés primigenios del filósofo argentino. Según Fatone, la apertura hacia las filosofías orientales estaba en condiciones de imprimirle al debate existencialista otra dirección diferente a la que tenía en los textos de Sartre y Heidegger. Al tiempo que mostraba sus límites y contradicciones, su propuesta era un esfuerzo por desenclavar el existencialismo del ámbito meramente occidental y situarlo en un contexto universal.

En su tercer libro resulta evidente que Fatone busca establecer un campo analítico más amplio para el existencialismo, expandiendo su análisis por fuera de Sartre y Heidegger y estudiando en sendos capítulos los destacados aportes al existencialismo de Jaspers, Barth, Chestov, Berdiaeff, Zubiri, Marcel, Lavelle y Abbagnano. De entrada, allí sostiene que en la filosofía actual existen cinco corrientes de pensamiento: el neotomismo, el marxismo, el vedantismo, el existencialismo y la filosofía científica. Según él, apenas las dos últimas escapan a la ortodoxia de considerar a la filosofía como una mera práctica exegética (las tres primeras poseen en cambio sus textos sagrados considerados como depositarios de la verdad, admitiendo tan solo la interpretación de los textos autorizados), y son corrientes heterodoxas en el sentido que niegan que en "la filosofía haya autoridad", es decir, que no se presentan como "doctrinas de la salvación" (Fatone, 1953b, p. 7). Sin embargo, Fatone es consciente de que aun las corrientes heterodoxas están permanentemente tentadas por ceder al principio de autoridad, el cual queda establecido en otros textos. Fatone delimita entonces el alcance general de este debate: "el existencialismo es una de las filosofías de nuestro tiempo, pero no la única" (Fatone, 1953a, p. 51). Ni siquiera es la filosofía más importante de nuestro tiempo, puesto que la "filosofía científica" (aquella que reclama para la actitud filosófica la pura objetividad y la forma impersonal) es más generalizada e influyente que la existencialista entre las corrientes no doctrinarias. Arguye que el existencialismo reduce su predicamento a un puñado de países: Alemania —donde nació en su concepción moderna—, Francia y los países latinos. Con contadas excepciones, en Inglaterra, Estados Unidos, Rusia

y todo el Oriente, el existencialismo moderno tuvo escasa incidencia. Fatone avanza una prueba de su juicio: "En la *Historia de la filosofía Occidental*, por ejemplo, de Bertrand Russell, Kierkegaard no aparece siquiera mencionado; y tampoco aparece mencionado Heidegger, ni ningún otro existencialista contemporáneo" (Fatone, 1953a, p. 52).[98] Por si fuera poco, el capítulo que cierra el libro de Russell se titula "La filosofía del análisis lógico", cuya formulación es confusa para cualquier existencialista.

Fatone se interroga sobre la pertinencia misma de las llamadas "filosofías de nuestro tiempo", la científica y la existencialista, como escuelas filosóficas opuestas. "La ignorancia mutua en que existencialismo y filosofía científica se han encerrado puede indicar que ninguna de ellas es la filosofía de nuestro tiempo", y preconiza entonces, "solo cuando esas dos filosofías tomen contacto, o se enfrenten y al enfrentarse descubran, más allá de cuanto las distingue, su preocupación y sus soluciones comunes, podrá, tal vez, hablarse de la filosofía de nuestro tiempo" (Fatone, 1953a, p. 53). Sobrepasando las diferencias de sus principios, llega incluso a establecer una proximidad fundamental entre ambas escuelas a través de la importancia que tiene la negación y la enunciación del "no" en cada una. Las interrogaciones de ambas están más próximas de lo que se suele admitir: "el problema central del existencialismo es el de la posibilidad. El problema con que la filosofía científica está debatiendo es el de la probabilidad. De uno a otro problema, la distancia no es mucha" (Fatone, 1953a, p. 53). Esta observación señala, para el crítico, el largo camino por recorrer.

Revisemos algunos de los argumentos avanzados por Fatone en este debate. En *Introducción al existencialismo* (1953) expone con sintético rigor las catorce premisas esenciales que constituyen la filosofía existencialista, que aquí enumeramos sin detallar: existir es ser un ser de lejanías; existir es ser un ser que se elige a sí mismo; existir es ser un ser libre; existir es ser un ser que se cuida de su ser; existir es ser un ser incumplido; existir es ser un ser en el mundo; existir es ser un ser temporal; existir es ser un ser culpable; existir es hacer la experiencia de las situaciones últimas; existir es ser un ser "con otros"; existir es ser para la muerte (Heidegger),

98 B. Russell publica *A History of the Western Philosophy* en 1947. Fatone (1947) publica una reseña de esta obra.

o existir es ser para la nada (Sartre), o existir es ser para el naufragio (Jaspers); existir es ser un ser finito; existir es ser un ser histórico, y existir es ser un ser que se sostiene en la nada.

Del examen de estos principios existencialistas, Fatone desprende una serie de problemas mayores que hacen el fundamento de esta corriente filosófica: *a)* el problema de la posibilidad; *b)* el problema de la libertad; *c)* el problema de la creación, y d) la negatividad o la enunciación práctica del "no". Cada uno de estos cuatro problemas están encastrados unos en otros, esto es, que la definición del hombre y de la existencia como *posibilidad* es indisociable de la *libertad*, y esta es incomprensible sin la *creación*, y ninguna de estas sin la negatividad creadora (la enunciación del "no" por el hombre), que es la encarnación misma del acto de elegir (el atributo de *elegir existir*, que es lo propio del hombre). De modo que el existencialismo moderno responde menos a la interrogación sobre el sentido del ser que a las condiciones de su existencia.

En el *Existencialismo y la libertad creadora* (1948), Fatone expone una crítica estricta de la concepción sartreana, y aunque *Introducción al existencialismo* es posterior, en esta segunda obra encontramos el detalle exhaustivo de los principios señalados arriba, que no siguen exclusivamente los argumentos de Sartre, sino los desarrollos del existencialismo moderno en general, analizando los alcances y las variables comparativas en las concepciones de sus teóricos más reconocidos (Kierkegaard, Jaspers, Sartre, Heidegger). El primer volumen expone críticamente los desarrollos filosóficos y ensayísticos de Sartre a la luz de su obra literaria, con el acento puesto en el estudio de *El ser y la nada*. La relación entre las diferentes entregas de Sartre es, para Fatone, la siguiente: sus obras de ficción, de carácter realista y propensas al tono escatológico propio de la literatura francesa de entreguerras, funcionan como ensayos exploratorios de sus elaboraciones filosóficas. No todos sus personajes "piensan lo que piensa Sartre", pero componen una escena que explora las posibilidades de la existencia humana en su búsqueda de la libertad: "Todos los personajes de Sartre quieren perforar 'el muro', o *sentirse del otro lado* [es decir, abrazar la libertad]" (Fatone, 1948, p. 145). Detrás de la elaboración del "moderno" existencialismo sartreano, lo que en realidad surge son las elaboraciones del siglo XVII francés: las ideas jansenitas expresadas por

Pascal, para quien el hombre es un ser miserable y sobre quien recae la responsabilidad de su miseria, y las reflexiones de Descartes, con su concepto de libertad creadora.

> Aunque sus temas y su terminología derivan directamente de Husserl y Heidegger, el pensamiento de Sartre continúa, por su contenido y por su método, la tradición filosófica francesa. Con su afirmación de la miseria y de la responsabilidad del hombre, Sartre es discípulo de Pascal; pero en su búsqueda de la actitud filosófica primera [la *liberté créatrice*] que le permita construir su sistema, es discípulo de Descartes (Fatone, 1948, p. 18).

La obra de Sartre se construye entonces en la compleja tensión heredada de Pascal y Descartes. Sus obras de ficción han insistido en el tema de la miseria, y sus obras filosóficas, sobre la libertad creadora. Ambos términos marchan en tándem: la segunda es producto de la primera, pero esto pone en evidencia un pensamiento paradójico. Expresa Fatone: "¿cómo ha de buscarse la salvación del hombre en esta doctrina de la libertad creadora, pero creadora de miseria?" (Fatone, 1948, p. 19). Para el argentino, este es el problema esencial del existencialismo sartreano.

Fatone señala que, en el existencialismo moderno, aunque de carácter mayormente ateo (con excepción de Barth, que fue un teólogo protestante suizo, o Zubiri, que fue un jesuita español), se manifiesta en diferentes grados una obsesión por Dios (Fatone, 1953a, pp. 59-60). Citando a Sartre, sostiene que su existencialismo "no es sino 'un esfuerzo para sacar, de una posición atea coherente, todas las consecuencias' [*Humanisme*, p. 94] Pero una *posición* atea no se adopta; se conquista. Y Sartre quiere conquistarla" (Fatone, 1948, p. 153). Enraizado en Pascal y Descartes, el existencialismo sartreano busca rectificar a ambos pensadores: suprime la "gracia" de Pascal, dejando al hombre solo en y con su miseria, y piensa que la libertad del hombre es, sin embargo, posible —cuando Descartes había juzgado imposible que el hombre, creado por Dios, fuese totalmente libre— (Fatone, 1948, p. 161).[99] La miseria y la libertad creadora son

[99] Poco más adelante, Fatone completa su idea: "La condición humana que analiza y describe [Sartre] es, como en Pascal, miserable; pero sin Dios. Y el dios que niega es el más libre y

las coordenadas de la situación espiritual dentro de las que el hombre se emancipa definitivamente de Dios, por un camino bien diferente del emprendido por Nietzsche, con su idea del superhombre, que Sartre recusa al igual que las esencias eternas de Leibniz (Fatone, 1948, p. 19). Al contrario, la pura posibilidad encarnada por el hombre, el ser posible, excluye que haya "posibilidades que vengan desde fuera a imponerse al hombre. El hombre es el ser por el cual hay posibilidades" (Fatone, 1953a, p. 19). Nada puede imponérsele al hombre desde fuera porque el hombre no es parte de nada. Fue dicho: la *posibilidad* del ser humano es la clave del existencialismo. O mejor, *su manera* específica de entender la posibilidad define su singularidad.

> Coherentemente con la posición según la cual no hay un reino de esencias que luego se concretan en existencias, el existencialismo sostiene que no hay un reino, ya dado, de posibilidades que luego se convierten en realidades. Las posibilidades son siempre posibilidades de alguien. No hay posibles que sean posibles de nadie; todo posible es posible de alguien (Fatone, 1953a, p. 16).

En otros términos, el ser como *ser posible* indica la transitividad del ser. Por eso las posibilidades están relacionadas con la negatividad: el hombre existe porque tiene la capacidad única de decir "no", de oponerse y escoger. "Solo gracias al 'no' es posible la existencia" (Fatone, 1953a, p. 49). Esto también significa que el hombre dice "no" a la historia, al pasado como elemento determinante, pues la historia no se ha terminado ni puede acabarse nunca. Negando el pasado histórico, permite que siga habiendo una historia en la posibilidad de un futuro, por el solo hecho de afirmar que existir es ser su propia potencialidad.

Sin embargo, lo propio de la existencia humana es ser un ser incumplido, ser un ser abierto (por lo tanto, comunicante), que otros pensadores llaman un ser deficiente, un ser incompleto o un ser discontinuo. Es esta característica del hombre como ser incumplido lo que lo empuja a

---

creador de los dioses: el de Descartes. Para afirmar lo que le interesa, que es la libertad creadora del hombre, ahora necesita rectificar a Descartes como quiso, también sin confesarlo, rectificar a Pascal" (1953a, p. 168).

querer alcanzar el horizonte, a abrazar lo imposible, a decir "todavía no", empujando continuamente los límites de su discontinuidad. Completarse significaría abolir las distancias consigo mismo, no ser ya más un ser de lejanías; es decir, abandonar la existencia, convertirse en cosa o en Dios. La posibilidad es siempre deficiencia.

Asimismo, Fatone apunta con lucidez la fragilidad del existencialismo como filosofía. Siendo una filosofía de la existencia ("un humanismo", en palabras de Sartre), afirmando que solo el hombre existe, al existencialismo se le escapa una noción más amplia de la vida. El filósofo argentino lo dice sin rodeos ni equívocos: "Más que una antropología, el existencialismo es un antropologismo: su 'infinito' interés por el hombre —y en ello consiste su mérito— es un infinito desinterés por las otras formas de vida" (Fatone, 1953a, p. 56). La existencia humana no condensa todas las formas de vida. La focalización sobre la existencia del hombre determina una ausencia de reflexión en torno a la vida y sus condiciones. Los términos de la reflexión existencialista se reducen a tres elementos: las cosas (la piedra, la materia inanimada y por lo tanto "cumplida"), la existencia humana y Dios. La vida queda por fuera de la existencia, constituye el lado ciego de la mirada existencialista.

Fatone señala una fisura mayor en este esquema: el lugar que los existencialistas asignan a los animales y a toda otra forma de vida (*v. gr.*, el mundo vegetal). Se interroga: "¿es o no deficiente el animal? Si lo es, cabe también preguntar a los existencialistas: ¿el animal es libre o no?; ¿elige o no?" (1953, p. 55). La vida del animal desafía conceptualmente el esquema existencialista, pues nadie puede afirmar que el animal "tiene la acabada perfección de la piedra" o de las cosas. Por lo tanto, si el animal no es un ser cumplido, esto lo hace semejante al hombre y diferente a la piedra. En este caso, el animal asume una forma diferente de la "deficiencia" humana: siendo discontinuo, no es capaz de elegir ni es libre. Debemos entonces reconocer que en el animal "se da una forma especial de deficiencia, de la que la filosofía [existencialista] no puede prescindir". Concluye luego Fatone su objeción:

> Resuelto el problema de "la piedra", resuelto el problema del hombre, en tanto no se resuelva el problema de ese ser deficiente y sin embargo no libre

> que es el animal, cualquier filosofía será "deficiente". Y su deficiencia se extenderá al mismo análisis que haga del hombre: porque hay una relación del hombre con los animales —y con las plantas— que no es la relación con Dios, ni la relación con "la piedra", ni la relación con los otros hombres. El hombre es también "con" esos seres incumplidos, pero misteriosamente sin libertad, y está abierto a ellos en una relación que no es ni la relación con la piedra —simple instrumento de nuestras acciones—, ni la relación con los otros hombres —testigos, jueces, colaboradores y cómplices—, ni la relación con Dios —el "otro" que no es uno de nosotros—. El animal se convierte así, inesperadamente, en el más misterioso de los seres: el misterio de una deficiencia que no es la del hombre; el misterio de una ausencia de libertad que no es la ausencia de libertad de la piedra; el misterio del ser que es un cuerpo y, como tal, punto de vista sobre el mundo, y, sin embargo, no es hombre (Fatone, 1953a, pp. 55-56).

El animal como vector de vida diferente a la existencia humana constituye el talón de Aquiles de la filosofía existencialista. Como el hombre, el animal también dialoga con *otros*, es un ser con *otros*, aunque este diálogo sea considerado en diferentes grados inferior al del hombre. El animal dialoga con el hombre y con otros animales. La condición propia y distintiva del diálogo humano reside en que solo el hombre es capaz de dialogar consigo mismo. Afirma de nuevo Fatone: "El hombre, habría que decir, entonces, no es el ser 'con otros', sino el ser 'consigo'" (Fatone, 1953a, p. 57). Es en este diálogo "consigo" que comienza la vida moral del hombre.

Tras enunciar esta crítica mayor al existencialismo, Fatone añade que al abrir un abismo entre la existencia humana y toda otra forma de vida, el existencialismo profundiza una herencia filosófica típicamente occidental: la profundización de abismos irreconciliables.

> Occidente ha perdido el sentido de continuidad de lo real, y se ha dedicado a abrir abismos: el abismo infranqueable entre Dios y la creación; el abismo infranqueable entre lo físico y lo vital; el abismo infranqueable entre lo vital y lo "humano" (Fatone, 1953a, pp. 58-59).

Y agrega que el existencialismo es también pura filosofía occidental en otro sentido: "el de haber fundado la comunicación en el ser 'con los otros', olvidándose de ese 'ser consigo' que es mejor definición de lo humano" (Fatone, 1953a, pp. 59).

Fatone no lo explicita nunca como corolario a sus ensayos sobre el existencialismo, pero detrás de esta crítica a los abismos irreconciliables establecidos por la filosofía occidental despunta una concepción diferente propia a la filosofía indostánica y budista, que no pierde de vista la *continuidad de lo real* y que, por lo tanto, tiende a reducir o enmendar estos abismos, o mejor, que tiende a pensar estos abismos no como algo infranqueable. Para el filósofo argentino, la experiencia mística constituye una de las alternativas más promisorias para reducir estos múltiples abismos: "La experiencia mística puede ser definida como *sentimiento de independencia absoluta*" (Fatone, 2009, p. 36).[100] La mística, en su búsqueda de independencia absoluta, se opone así a la religión que, según Schleiermacher, sería en cambio el *sentimiento de absoluta dependencia*. En la tradición occidental, el místico más destacado, según Fatone, fue Meister Eckhart (Fatone, 1934, pp. 641-655).[101] La mística en Eckhart no es un sistema sino un método: el método de la inmanencia, aquel de la renuncia y el desprendimiento para que el alma logre su unión con la *cosa necesaria*. ¿A qué se ha de renunciar, a qué debe substraerse el alma? A todo lo que sea perecedero, a todo lo accidental e incidental:

> a todo lo que no sea necesario e interponga entre el alma y lo necesario la mediación de una imagen [...] La cosa necesaria es eterna, inmutable, sin contingencias, sin accidentes [...] Por eso, buscar la cosa necesaria significó siempre haberla encontrado (Fatone, 2009, pp. 72-73).

La abstracción, la lejanía y el desprendimiento preconizados por Eckhart deben ser totales, puros, "una abstracción total en que el hombre vive, sin vivir en él; y en que realiza todas las obras sin un porqué, sin la

---

100 En esta definición, *experiencia* y *sentimiento* son términos intercambiables.

101 Fatone dictó una conferencia sobre Eckhart en el CLES en 1933 (Fatone, 1934, pp. 641-655). Citamos a continuación por la edición de *Mística y religión* (Fatone, 2009, pp. 72-87). Ver también Eckhart (2013).

esperanza del reino de Dios, en la renuncia ascética de la nada" (Fatone, 2009, p. 82). El camino que conduce a la suprema abstracción eckhartiana es el dolor, pues "rehúye el esto y el aquello, y ejercita así nuestras facultades en el método de la renuncia" (Fatone, 2009, p. 76). Pueden observarse entonces dos caminos posibles para la mística: el método de la renuncia mediante el dolor de Eckhart, y su inverso, la renuncia budista que busca "evitar el dolor" moral y físico para llegar al nirvana. Hemos visto que el primer budismo recusa el ascetismo doloroso, la mortificación del cuerpo como vehículo para la salvación, que en cambio se obtiene mediante la renuncia al dolor, a todo lo contingente y transitorio. La carne martirizada, el cuerpo torturado, no son el camino adecuado, pues el flagelo ajeno y propio refuerzan la realidad del cuerpo y de todo aquello contingente. Siddartha, antes de ser Buda, "tenía el convencimiento de que el ascetismo del dolor no era el camino" (Fatone, 2009, p. 145).

En otro texto, Fatone precisa esta idea de ascetismo: "El ascetismo no quiere ser, sin embargo, más que una propedéutica de la unión con lo divino. Lo que en él importa es el término del viaje, y no la noche horrenda en que se lo cumple; lo que importa no es el heroísmo, sino la renuncia a todo triunfo" (Fatone, 1955, p. 39). Cuando el asceta persevera en el dolor y en la mortificación del cuerpo como vehículos de renuncia y desprendimiento del alma, refuerza en realidad lo contrario —la tentación del cuerpo— y reproduce un éxtasis sombrío que, mediante la mortificación, enaltece al cuerpo sobre del alma. El asceta adepto de la mortificación confunde así los fines con los medios.

Podemos afirmar que Fatone crítica el existencialismo —que, sin atenuarlos, reproduce los abismos infranqueables de la tradición filosófica occidental— porque en él no encuentra el camino viable de la salvación mediante el conocimiento de lo real —preconizado en cambio por las filosofías de Oriente—. Claramente, Fatone se inclina por estas últimas, pues muchas formulaciones del existencialismo sartreano le resultan contradictorias e insatisfactorias (por ejemplo, la ecuación "miseria y libertad creadora"), aunque comparta ciertas premisas humanistas.

Hemos visto que en el budismo existen dos escuelas para alcanzar la salvación o el nirvana: el pequeño vehículo (*hinayana*) y el gran vehículo (*mahayana*). La primera tiene por ideal al *arhat* (asceta) solitario que en

su camino al nirvana se ha desprendido del mundo, de los otros seres y de los otros individuos. La segunda tiene por ideal al *bodhisattva,* el ser iluminado, embarcado en la búsqueda del supremo conocimiento, que aspira a la "salvación salvando" a los otros seres, esto es, que "ve en la salvación ajena el instrumento de la propia". Estos dos vehículos son la *beata solitudo,* a la que aspira el *arhat,* y la *beata mutitudo,* a la que aspira el *bodhisattva*. Concluye Fatone con una alternativa:

> Pero frente a estas dos actitudes hay una tercera, la de quienes comienzan por prescindir de la multitud, pero para luego aprender a prescindir de la soledad; la de quienes superando el obstáculo del "mundo", se esfuerzan luego por superar el otro, más tenaz: el del "yo" (Fatone, 1955, pp. 48-49).

Intuimos que esta tercera actitud es la más cercana a la vía espiritual adoptada por Fatone durante su vida, y que en ella reside lo esencial de su concepción específica de la mística laica, inspirada grandemente en las filosofías orientales.

Conclusión: la libertad como ejercicio de salvación

Lo hasta aquí expuesto en torno a los desarrollos de Fatone sobre la filosofía indostánica y el budismo se despliega sobre un fondo intelectual propicio a las nuevas indagaciones sobre la mística promediando los años 1910; sin embargo, las interrogaciones de Fatone son llevadas a cabo con una exhaustividad que hasta su aparición era desconocida en el medio filosófico argentino. De hecho, una gran porción de su campo de análisis respecto a la mística era por completo desconocida en el ámbito intelectual rioplatense. Sus fuentes, instrumentos analíticos y proposiciones, aunque respondían a un palpable *air du temps* entre sus coetáneos, eran consideradas extemporáneas al debate espiritual nacional, pues sus aportes filosóficos eran abordados con recursos fuera de alcance para la mayoría. Pese a que Fatone hizo siempre gala de una elevada preocupación pedagógica para desarrollar temas complejos, sus desarrollos ponían en evidencia las numerosas miserias de la formación filosófica argentina de

esos años. En otros términos, pocos eran los interlocutores que tenía Fatone para sus textos en el campo intelectual argentino. La repercusión de sus trabajos orientalistas fue siempre limitada y estaba dirigida a pocos. Sus colegas y discípulos lo acompañaban con dificultad en la exploración de este emprendimiento místico, y solo de modo parcial.

Su labor tuvo la marca de la originalidad intelectual, pues inauguró en Argentina e Hispanoamérica un camino en el que nadie se había aventurado hasta entonces. Este camino, ausente de la cartografía intelectual regional, fue recorrido por Fatone en augusta soledad. Una soledad a doble título: por la opción de búsqueda espiritual que había emprendido —según lo expuesto más arriba— y porque en el análisis riguroso y profundo de las filosofías orientales, nadie en su país tenía la idoneidad para seguirlo. Sus interlocutores, lo sabemos por testimonios, estaban a menudo fuera del país y la región (Laudato, 1998). Su particular idea de la mística, que calificamos de laica porque era independiente de cualquier confesión religiosa, ni abraza la irracionalidad ni excluye la razón. Al contrario, la condición dialogante del hombre supone liberarse a sí mismo liberando a los demás, liberándonos de la irracionalidad, del miedo y del odio, para encaminarlos hacia la razón, el esfuerzo y el amor (Ferrater Mora, 2001, pp. 1221-1222). Su derrotero exploratorio de la mística supuso un profundo humanismo que era el terreno de realización propicio para la libertad creadora. La expresión acabada de esta senda estrecha la hallamos en estas palabras: "Estar solo no es estar aislado, sino descubrir la presencia del 'otro'; estar con ese otro no es perderse en la multitud sino recuperarse en la soledad" (Fatone, 1955, p. 49).

Conclusión
El impulso oriental en la cultura hispanoamericana

> A pesar de que el orientalismo es real, sigue siendo, no obstante, una construcción artificial. Es algo enteramente distinto y carente de relación con el Este [Oriente] tal como es entendido en y por el Este [Oriente]. No hay mapa de ruta, no hay ningún itinerario fijo e intrínseco al asunto que permita salvar esta línea divisoria.
>
> Ziauddin Sardar, *Extraño Oriente*

El *momentum orientalis*

Hemos procurado circunscribir en este libro algunos aspectos esenciales observables en el orientalismo hispanoamericano desde los años 1870 hasta promediando la primera mitad del siglo xx, cuyo panorama es extremadamente diversificado y multiforme. Desde luego, esta aproximación al fenómeno orientalista hispanoamericano es parcial y no exhaustiva, pues el alcance es desigual en función de los países y la cronología interna de cada uno. Dada la complejidad de nuestro objeto de estudio, adoptamos desde el inicio un enfoque comprensivo propio de la historia cultural. En efecto, pudimos observar hasta aquí la multiplicidad de registros textuales

en que se visibiliza el "llamado de Oriente" como expresión de un interés creciente y genuino por los temas relativos a esta región, a caballo entre dos centurias. Hacia los años 1920, de manera concomitante a este ímpetu orientalista, se generaron también algunas respuestas reactivas que se materializaron en la emergencia de una narrativa "antioriental", a menudo asociada con un programa político nacionalista que defendía los valores clásicos del helenismo y la latinidad —zócalo de los valores occidentales—, junto con un catolicismo ultramontano. Pero esta respuesta de carácter reaccionario era de indudable signo conservador, tradicional y católico.

A pesar de las numerosas ausencias analíticas de elementos —y escritores, artistas e intelectuales— a veces apenas insinuados —como el fenómeno de la teosofía, cuyo estudio a escala nacional y continental merecería un libro separado—, procuramos establecer una cartografía horizontal de qué significó el *momentum orientalis* de la cultura hispanoamericana. Haciendo abstracción del hecho de que, muy a menudo, los discursos sobre el Oriente incurren en incoherencias atribuibles al desconocimiento y a la ignorancia de los observadores, o reproducen clichés acuñados por el orientalismo clásico europeo desde el siglo XVIII, es indudable que el tema oriental se instaló con fuerza en el medio cultural hispanoamericano con el movimiento estético modernista, de alcance continental.

Esta "mirada" al Oriente, que oscila entre curiosidad e interés, es raramente virgen, pues casi nunca adopta una actitud desprejuiciada —y cuando lo hace, es siempre un desprejuicio fragmentario, dada la vastedad del campo cultural oriental—. Al contrario, esta mirada muy a menudo obedece a preconceptos políticos, culturales e ideológicos que tienen largo arraigo en el orientalismo tradicional europeo y que fueron adaptados al ámbito americano desde el siglo XIX. Resulta evidente que el discurso orientalista hispanoamericano alcanza en pocas ocasiones una completa autonomía del europeo, pues depende de saberes especializados forjados en otros países, conocimientos que los letrados americanos acomodaron a los condicionamientos locales. Esto también supone que la observación del Oriente viene acompañada de un cúmulo de elementos que se adosan a esta adaptación discursiva: la búsqueda espiritual, política y cultural específica de cada intelectual, realizada en un contexto nacional preciso. También señalamos que hay elementos distintivos generacionales: la

apertura hacia Oriente después de la Primera Guerra Mundial, el auge del pensamiento pacifista, una recuperación del misticismo como actitud crítica hacia el positivismo, el vector del krausismo en Hispanoamérica y, en fin, la creciente integración de las literaturas y las filosofías de Oriente a la cultura universal.

Amén de las resistencias determinadas por el posicionamiento antioriental de algunos intelectuales, resulta evidente que incluso entre aquellos que participaron de la apertura cultural globalmente positiva hacia Oriente,[102] sus puntos de vista no son necesariamente convergentes ni unívocos. La dificultad adicional de nuestro análisis se debió justamente a la diversidad de intereses individuales que motivaron el acercamiento al legado cultural del Oriente. Esto significa, por ejemplo, que las posiciones políticas y las convicciones confesionales no bastan para explicar tal o cual toma de posición sobre la cultura islámica o las naciones de Asia del Este. También dentro de los escritores vanguardistas del modernismo y el posmodernismo literarios existen matices sustanciales de los que no hemos podido dar cuenta detallada. Otro tanto podemos decir de los intelectuales positivistas, como el mexicano Francisco Bulnes, que resuenan en voces como las de Eduardo F. Wilde o Ernesto Quesada en Argentina. Semejante singularidad podemos verla además entre intelectuales que se inclinaban hacia una espiritualidad nueva; resultan dispares las posiciones adoptadas por un conservador reformista como Joaquín V. González y la actitud del vanguardista Carlos Muzzio Sáenz-Peña, o entre aquellos intelectuales provenientes de la espiritualidad teosófica, como Leopoldo Lugones, y el misticismo laico de Vicente Fatone.

Resultó instructivo analizar de cerca el caso del filipino Jesús Balmori y su viaje a México entre 1931 y 1932, porque Filipinas fue (y aún era en aquellos años anteriores a la Guerra del Pacífico) el único país de habla hispana de Asia, y encarnaba una visión de Oriente desde Oriente. De hecho, el filipino Balmori "orientaliza" al gusto occidental su visión de Japón en sus intervenciones públicas en México. También, porque el poeta

[102] Este nuevo *air du temps* marca un contraste con la etapa anterior, en donde casi toda referencia a Oriente tenía connotaciones claramente negativas, pues, según los criterios de la Ilustración, dicha geografía cultural y política remitía a los tópicos de la barbarie, el despotismo, la ignorancia, el rechazo de la modernidad, el fanatismo confesional, etcétera.

y periodista encarnó la expresión del (tardo)modernismo en su país, con una cronología por completo desfasada respecto a Hispanoamérica. Balmori viajó a México creyendo encontrar las luces vitales del modernismo hispanoamericano, que pensaba vigente como en su tierra, y en cambio se desencanta por completo cuando contacta con una cultura popular mexicana que parecía haber enterrado definitivamente el modernismo literario con la prioritaria agenda revolucionaria.

Resulta entonces pertinente interrogarnos sobre una premisa fundamental que recorre este libro: ¿es legítimo hablar de un orientalismo hispanoamericano? ¿En qué consiste este orientalismo observable en Hispanoamérica y cómo se delimitan los alcances de dicho discurso? ¿Cómo circunscribirlo —sobre todo— respecto a una temática que de tan vasta parece infinita? Hernán Taboada fue el primero en designarlo como un "orientalismo periférico", acreedor y dependiente del europeo, como un epifenómeno que no logra cobrar autonomía ni tener una especificidad propia (Taboada, 1998). Compartimos algunas premisas del historiador, pero a la vez sí creemos que en esta empresa de adaptación de un discurso orientalista foráneo pueden observarse claramente algunos elementos distintivos que no son mera copia de las narrativas imperiales del Viejo Continente. En varios capítulos hemos evidenciado cómo se pone en marcha un proceso cultural de reapropiación de los textos fundacionales de las culturas asiáticas y orientales, con alcance continental. Esto, argumentamos, obedeció a una necesidad doble: ampliar el alcance de una cultura y literatura universal —hasta entonces centrada en Occidente y el diálogo Europa-América—, y desarrollar dicha apropiación oriental según las condiciones locales.

Desde *Orientalism* —publicado en 1978— de Edward Said (2002) y el desarrollo de los estudios poscoloniales (Bhabha, 2007), mucho se ha escrito en las últimas décadas sobre la legitimidad del orientalismo clásico como disciplina (Chuaqui, 2004) (nos referimos al rasero ineludible del orientalismo europeo) y del contestable alcance de su discurso científico. Compartimos los postulados de Said en cuanto a que este discurso, que se erige en disciplina académica y tema artístico, no es sino una forma de apropiación asimétrica de la alteridad cultural *no europea* con fines instrumentales en la elaboración de nuevos proyectos coloniales y de

dominación. Se ha señalado reiteradamente la ductilidad de un concepto cuyo objeto es variable según las circunstancias históricas y las necesidades de quienes enuncian y justifican la existencia de esta disciplina. Coincidimos con la caracterización del orientalismo como un discurso que persiguió durante mucho tiempo la construcción de un poder de dominación; sin embargo, estas afirmaciones, hoy como entonces, resultan insuficientes para comprender un fenómeno que interpela la modernidad de otras áreas culturales, como la hispanoamericana, que son claramente periféricas respecto del occidentalismo europeo. Los desarrollos de las teorías poscoloniales, desde los años 1980, resultan hoy inadecuados para comprender un fenómeno que, con la multiplicación de enfoques metodológicos, ha cobrado gran complejidad y sutileza (Smouts, 2007; Bayart, 2010).

Sin rechazar en bloque ambas aproximaciones al problema oriental (el discurso orientalista y su crítica poscolonial), pretendemos integrarlas en una perspectiva superadora, prefiriendo observar los límites y contradicciones de cada enfoque (Lewis, 1982; Halliday, 1993). Es conocido que Said operó dos restricciones mayores: circunscribir el análisis del discurso orientalista a la cultura árabe e islámica, consagrando su examen crítico a los dos modelos orientalistas de mayor difusión, el francés y el británico. Asimismo, los aportes de los estudios poscoloniales son claramente insuficientes a la hora de analizar los discursos que dos o más regiones periféricas pueden establecer entre sí. En concreto, desde la retícula cultural e histórica hispanoamericana, las exploraciones analíticas poscoloniales resultan de escasa ayuda cuando se estudia el universo cultural de India, China o Japón. Nuestro esfuerzo apunta explícitamente a consolidar la investigación en esta última dirección. El encuadre aquí adoptado, aunque presupone y requiere el conocimiento del discurso orientalista europeo, busca iluminar las estrategias de intercambio cultural entre dos regiones periféricas (Asia era aún una región periférica promediando el siglo xx, Hispanoamérica lo sigue siendo hoy).

¿Cuáles son las diferencias observables del orientalismo hispanoamericano con la matriz europea? Existen al menos dos diferencias determinantes. Primero, en Hispanoamérica el interés por el Oriente no se traducía en una voluntad de expansión colonial ni de hegemonía cultural o civilizatoria. En segundo lugar, junto con la popularidad en Europa del

motivo estético oriental en la literatura y en las artes, surgieron una serie de disciplinas académicas que estudiaron la filología de las lenguas orientales (semíticas, indias y del Asia del Este), junto a la paleografía antigua, la historia y las religiones comparadas, que cimentaron un conocimiento sobre estos pueblos mediante la creación de cátedras específicas e institutos de investigación a lo largo del siglo XIX. Este mismo fenómeno del plano académico y científico se observa en cambio en forma muy tardía y parcial en Hispanoamérica promediando el siglo XX. La mayor parte de los intelectuales y observadores hispanoamericanos de Asia no tenían ninguna formación académica. Entre los autores aquí analizados, el único genuino especialista sobre el Oriente fue el filósofo Vicente Fatone.

Los vectores de este creciente interés por el Oriente fueron poderosos y engendraron miradas específicas en el contexto latinoamericano de exploración de una modernidad política, nacional y continental, iniciado en el siglo XIX: el positivismo como postura científica, el modernismo como postura estética, el pacifismo como tesitura política y cultural, un interés notorio por el misticismo, la crítica al positivismo, las nuevas fuentes filosóficas orientales, las nuevas disciplinas académicas (paleografía, filología de lenguas orientales, arqueología, etc.) y una nueva sensibilidad espiritual. Pero muy raramente estos vectores aparecen de forma pura en cada uno de los testimonios escritos; en cambio, como una combinatoria desigual entre varios de estos motivos y posturas.

Tras señalar que los reagrupamientos colectivos son complejos y frágiles, podemos concluir este contrastado balance observando que, a pesar de las constantes semejanzas que aparecen en todos los casos aquí estudiados, durante las primeras décadas del siglo XX se dibuja otro mundo, fundamentalmente tras la primera contienda mundial. El contorno y contenido de este mundo nuevo era muy diferente de aquel del mundo del siglo XIX, tanto por la realidad internacional como por la agenda política y social nacional. Esta realidad cambiante es la que empuja a muchos letrados a abrirse hacia otros horizontes, los nuevos y prometedores horizontes del Oriente, y a explorarlos con recursos intelectuales y bagajes culturales dispares. Dicho acercamiento arrojó resultados desiguales no solo por la singular motivación de unos y otros, sino porque el Oriente

fue y es un gran paraguas que recubre realidades múltiples, tan vastas y contrastadas como las que existen en América.

Hemos sostenido que, incluso en los intelectuales que se abroquelan en la defensa de valores ultramontanos y recusan las sirenas del Oriente —defendiendo una tesitura antioriental y occidentalista—, podemos interpretar esta reacción como una respuesta a la popularidad que había concitado el "llamado de Oriente" en aquel entonces. Es precisamente porque esta convocatoria se expande y triunfa que algunos protagonistas culturales reaccionarios llaman a boicotearla y a erigir por toda respuesta una barricada nacionalista.

Este matizado balance nos conduce de nuevo a un elemento ya señalado por Edward Said: el carácter reversible del discurso orientalista. Esto significa que una serie de prácticas políticas, culturales y académicas construidas en torno a los pueblos y naciones del Oriente instruyen a menudo más sobre los pueblos que producen dichos discursos que sobre el objeto de estudio mismo. En estos casos, el acercamiento a la alteridad oriental arroja un resultado involuntario: el autoconocimiento de su propia cultura y la enunciación crítica de la situación política nacional.

Epílogo para un Oriente en devenir

Los mayores acontecimientos políticos de la evolución contemporánea de Asia en el siglo xx están ausentes de este libro. La recomposición geopolítica mundial que inaugura la posguerra desde 1945 conlleva drásticos cambios en Asia y África con el inicio de la era de la descolonización. En efecto, el segundo conflicto internacional cambiará la fisonomía de muchas regiones del mundo, con notables consecuencias en el plano intelectual, político y cultural. La lucha por la independencia de Argelia ante Francia se inicia en 1945, apenas concluida la guerra en Europa. La partición de las Indias orientales británicas en dos y tres Estados (India, Pakistán y Bangladesh) será otro suceso destacado entre 1947 y 1948. El enfrentamiento de los bloques comunista y capitalista introduce nuevos escenarios internacionales: la guerra de Corea, la difícil y agónica lucha por la independencia en la Indochina francesa, las cruentas independencias de

Indonesia (de Holanda) y de Malasia (del Reino Unido), la independencia de Filipinas en 1946, con un país devastado. En China, la Revolución comunista de 1949 marcará un punto de inflexión importante. No todos estos acontecimientos tuvieron la misma gravitación política y cultural en Hispanoamérica. La India independiente y la experiencia revolucionaria maoísta tuvieron destacadas repercusiones en nuestra región, aunque con manifestaciones políticas y culturales diferentes, que propiciaron el inicio de una etapa en las relaciones culturales de Hispanoamérica con Asia.

Para concluir, conviene volver al enunciado del epígrafe de Sardar. Según el crítico, el orientalismo existe, pero es sin duda una construcción artificial, en el sentido de que a menudo esta etiqueta encubre un diálogo viciado y distorsionado entre las culturas de Oriente y Occidente. El orientalismo es un discurso nacido en el corazón mismo de la modernidad occidental, en y para Oriente, pero también para Occidente. Desde luego, la banalización de dicho discurso es inconducente para los países y pueblos de un Oriente imaginado por Occidente, hegemónico y colonizador. Lo mismo puede afirmarse respecto al occidentalismo practicado por los pueblos y naciones de Oriente que, como su anverso, también resulta una falacia. Este continuo diálogo de sordos se funda en malentendidos, omisiones voluntarias o involuntarias, negaciones y falsas antinomias que se reproducen y amplifican con el tiempo. En el caso específico hispanoamericano, estos desencuentros ocultan con frecuencia el hecho de que la mirada hacia estas culturas distantes es oblicua y ubicua. Oblicua porque los pueblos y culturas de Asia no representan una entidad cercana, ni por la historia ni por la geografía, como sí lo son para Europa. Ubicua porque el orientalismo tiende a inmiscuirse en todas partes, filtrándose en los intersticios de la alteridad antropológica, a escala nacional. Este camino hacia la alteridad cultural no es sino una forma de conjurar el propio descubrimiento de la realidad social y cultural en el seno de la nación (pensemos en la "raza cósmica" de José Vasconcelos); en este caso, el "otro" es el indio, el mestizo, el cholo, el provinciano, el campesino, etcétera.

El discurso orientalista genérico, comprendido como conjunto de prácticas culturales, disciplinas artísticas —y más raramente académicas—, que tienen por objeto el tema o el estudio de los pueblos y culturas de Oriente en su multiplicidad, tiene un *modus operandi* semejante al de

la caricatura. Los intelectuales orientalistas proceden como los caricaturistas, esto es, no son fieles a la realidad observable —en el caso de que hayan viajado por estos países—, aunque pueden captar rasgos parcialmente existentes de la realidad. La caricatura no es una fotografía, no reproduce con fidelidad a la persona o la realidad, la distorsiona y la exagera. Pero en toda caricatura hay elementos distintivos que hacen reconocible la representación del individuo o de la realidad, mediante el procedimiento de la exageración; no se trata de una representación realista. Los discursos orientalistas, como las caricaturas, no son jamás "la" realidad absoluta. "El orientalismo no es una construcción surgida de la experiencia de Oriente", dice Sardar (2004, p. 28); este enunciado es por cierto verificable en algunas "prácticas" orientalistas, pero no se aplica a todos los esfuerzos cognoscitivos sobre esta entidad múltiple e inasequible que designamos como Oriente (numerosos ejemplos atestan lo contrario). La dificultad reside en lograr distinguir los testimonios legítimamente fundados en la experiencia del Oriente —el conocimiento genuino es parte integral de la experiencia— de aquellos discursos fabulados o imaginarios —aunque sea a partir de una percepción distorsionada—. Los pueblos y países asiáticos no tienen el monopolio cognoscitivo del Oriente ni de su realidad, y el mismo criterio vale para el conocimiento de las culturas de Occidente.

Una cosa es cuestionar la validez histórica y científica del orientalismo señalando su insuficiencia y constatando los desajustes del discurso cognoscitivo histórico y cultural con la realidad misma de los pueblos y naciones de Oriente; otra cosa es abandonarse a una suerte de relativismo cultural e histórico que borre todas las diferencias entre ambos universos, pues a pesar de que la globalización generaliza e intensifica los procesos de hibridación cultural en muchas latitudes, enormes diferencias idiosincrásicas subsisten entre ambas entidades. Las diferencias entre Oriente y Occidente no se pueden diluir en una simple entropía (Dubost y Gasquet, 2013, pp. 7-30). Hoy constatamos una desorientación marcada de estos universos culturales, históricos, políticos, idiosincrásicos y civilizatorios. Este extravío es una buena ocasión para comenzar la tarea de deconstruir ambas entidades tal como se construyeron hasta hace algunas décadas, apuntando a una reconsideración teórica capaz de realizar una nueva

síntesis que no esté fundada en la simple oposición antinómica o en un binomio excluyente.

Este esfuerzo deconstructivo tiene que estar orientando positivamente, de forma tal que culturas diferentes avancen en el mutuo conocimiento, reduciendo prejuicios y propiciando el encuentro y la colaboración entre civilizaciones. La labor deconstructiva no debe servir para acentuar el aislamiento y la confrontación cultural, la pura fragmentación de las identidades como una suerte de revancha hacia el pasado (colonial, imperial). La crítica genuina al orientalismo clásico, cuya representación distorsionada es fruto del proyecto de dominación subyacente y que ha permeado gran parte del orientalismo europeo, no debe impedir hoy esfuerzos investigativos que se realizan desde otras latitudes, con otros recursos teóricos y que buscan despejar esta historia cultural poco conocida que son los vínculos entre Hispanoamérica y Asia. Este nuevo encuadre de los estudios asiáticos en el terreno cultural hispanoamericano, forzosamente periférico, adolece de la aspiración cognoscitiva hegemónica que se observó otrora en la matriz europea. Esta mirada inédita, al tiempo que es fruto del intercambio cultural entre naciones a menudo periféricas, pone en juego otras determinaciones cuya configuración en sus fases preliminares se ha buscado elucidar en estas páginas.

Referencias bibliográficas

Allegra, G. (1985). *El reino interior: premisas y semblanzas del modernismo en España*. Ediciones Encuentro.

Alterman, D. (2005). *Inicial*, del reformismo al protofascismo en el período de entreguerras (1923-1927). *El Matadero*, (4), pp. 55-81.

App, U. (2010). *The Birth of Orientalism*. University of Pennsylvania Press.

Arlt, R. (1936). Marruecos. En *Aguafuertes españolas*. Talleres Gráficos L. J. Rosso.

Arlt, R. (1941). *El criador de gorilas*. Zig-Zag.

Arslan, E. E. (1916). *La verdad sobre el Harén*. Otero & Cía.

Arslan, E. E. (1925). *Recuerdos de Oriente*. Talleres Gráficos La Lectura.

Arslan, E. E. (1926). *La Revolución siria y el mandato francés*. Radio Cultura.

Arslan, E. E. (1932). *Misterios de Oriente*. Tor.

Arslan, E. E. (1935). *La verdadera historia de "Las Desencantadas"*. La Facultad.

Arslan, E. E. (1941). *Los árabes: Reseña histórico-literaria y leyendas*. Sopena.

Asuero, P. M. (2004). *Descripción del Damasco otomano (1807-1920), según las crónicas de viajeros españoles e hispanoamericanos*. Miraguano Ediciones.

Audidière, S., Bourdin, J.-C., Lardic, J.-M., Markovits, F. y Zarka, Y. (eds.) (2006). *Matérialistes français du XVIIIe siècle : La Mettrie, Helvéticus, d'Holbach*. PUF.

Báidabâ (El Filósofo Hindú). (1948). *Calila y Dimna: Fábulas, leyendas, máximas y consejos orientales*. El Nilo.

Balmori, J. (1904). *Rimas malayas*. s. e.

Balmori, J. (1911). *Bancarrota de almas. Novela filipina*. Librería Manila Filatélica.

Balmori, J. (1915). *Se deshojó la flor. Novela filipina*. Manila: s. e.

Balmori, J. (1927). *Balagtasan (justa poética)*. Gráfica.

Balmori, J. (1928). *El libro de mi vida manileña*. Gráfica.

Balmori, J. (1931). El Japón maravilloso. En Rea, G. B., *El Japón y China: su problema actual…* (39-56). México: s. e.

Balmori, J. (1932a). De Manila a México (cap. I). *Excelsior*, *29*(938), 12-13.

Balmori, J. (1932b). De Manila a México (cap. II). *Excelsior*, *29*(939), 12-13.

Balmori, J. (1932c). De Manila a México (cap. III). *Excelsior*, *29*(940), 12-14.

Balmori, J. (1932d). De Manila a México (cap. IV). *Excelsior*, *29*(941), 10-12.

Balmori, J. (1932e). De Manila a México (cap. V). *Excelsior*, *29*(942), 11-13.

Balmori, J. (1932f). De Manila a México (cap. VI). *Excelsior*, *29*(943), 3-14.

Balmori, J. (1932g). *Nippón. La primera conferencia en verso que se celebra en el mundo: por el laureado poeta de Filipinas Jesús Balmori, con la colaboración lírica de las notabilísimas sopranos Srta. Nieves Tan, y Mercedes Osorio y la orquesta Ylaya dirigida por el Maestro Bonifacio Abdón. Discursos en castellano y japonés por los Honorables Francisco Varona y Hon. S. S. Mizayaki, Presidente de la Asociación Japonesa de Filipinas*. Manila: s. e.

Balmori, J. (1932h). De Manila a México (cap. VII). *Excelsior*, *29*(956), 12-13.

Balmori, J. (1933a). Atrio. *Excelsior*, *30*(981), 7-8.

Balmori, J. (1933b). China poblana. *Excelsior, 30*(981), 8.

Balmori, J. (1933c). Barbarismos idiomáticos. *Excelsior, 30*(982), 25.

Balmori, J. (1933d). México bucólico. *Excelsior*, *30*(983), 31.

Balmori, J. (1933e). México trágico. *Excelsior*, *30*(985), 21.

Balmori, J. (1934a). México aristócrata. *Excelsior*, *30*(986), 34.

Balmori, J. (1934b). Acapulco. *Excelsior*, *30*(987), 15.

Balmori, J. (1934c). Artes y letras. *Excelsior*, *30*(988), 15.
Balmori, J. (1941). *Mi casa de nipa*. Gráfica.
Balmori, J. (1987). *Cuentos de Balmori (1887-1948)* (eds. Pilar E. Mariño y Edgardo Tiamson Mendoza). National Book Store.
Balmori, J. (2010). *Los pájaros de fuego. Novela filipina de la guerra*. Instituto Cervantes.
Barco, O. del. (2009). Prefacio. En V. Fatone, *Mística y religión*. Las Cuarenta; UNC.
Bayart, J-F. (2010). *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*. Karthala.
Bencheikh, J. E. (1988). *Les Mille et Une Nuits ou la parole prisonière*. Gallimard.
Bergel, M. (2010). "Los bárbaros están otra vez sobre Roma". Acerca de la reacción antioriental del pensamiento nacionalista católico argentino de los años 1920. *Iberoamericana*, *10*(40), 7-26.
Bergel, M. (2015). *El Oriente desplazado: los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Universidad Nacional de Quilmes.
Bernabé, M. (1929). Rubaiyat. En *Cantos del trópico: poesías* (pp. 293-309). The San Juan Press.
Bernabé, M. (1932). Nos dice… D. Jesús Balmori. *Excelsior, 29*(937), 54-55.
Bhabha, H. K. (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Payot.
Bhagavad-Gîtâ (El canto del Señor): diálogos entre Krishna y Arjuna, príncipe de la India (1896). J. Roviralta Borrel (trad. y notas). Tipográfica La Académica.
Borges, J. G. (1920). Del poema de Omar Jaiyyám. *Gran Guignol*, *1*(1), 10 de febrero de 1920.
Borges, J. G. (1924). Omar Jaiyyám (estrofas 1-17). *Proa*, segunda época, (5), 55-57.
Borges, J. G. (1925). Omar Jaiyyám (estrofas 18-62). *Proa*, segunda época, (6), 61-68.
Borges, J. L. (1925). Omar Jaiyyám y Fitzgerald. En *Inquisiciones* (pp. 127-130). Proa.

Borges, J. L. (1952). El enigma de Edward Fitzgerald. *Otras inquisiciones 1937-1952* (pp. 79-82). Sur.

Borges, J. L. (1965). *Leopoldo Lugones*. Pleamar.

Borges, J. L. (1992). Las traducciones de *Las 1001 noches*. En *Historia de la eternidad* (pp. 107-138). Alianza-Emecé.

Boulanger, N.-A. y D'Holbach, P.-H. T. (2007). *Recherches sur l'origine du despotisme oriental, suivi de De la cruauté religieuse*. Coda.

Bulnes, F. (1899). *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y de los Estados Unidos*. Mariano Nava.

Bulnes, F. (1904). *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*. Librería de la Vda. de C. Bouret.

Bulnes, F. (1905). *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*. Murguía.

Bulnes, F. (1968). *Páginas escogidas*. UNAM.

Bulnes, F. (2012 [1875]). *Sobre el hemisferio norte, once mil leguas: Impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Cochinchina, Egipto y Europa*. UNAM.

Burnouf, E. (1861). *De la nécessité des études orientales*. Grosjean Libraire.

Camayd-Freixas, E. (ed.). (2013). *Orientalism and identity in Latin America*: *Fashioning self and other from the (post) colonial margin*. University of Arizona Press.

Cardwell, R. A. (2002). *Modernismo*, *orientalismo*, *determinismo* and the problematical case of Isaac Muñoz Llorente. *Bulletin of Spanish Studies*, *79*(2-3), 307-330.

Castro, E. de. (1897). *Belkiss: La reina de Saba, de Axum y de Hymiar* (trad. L. Berisso; discurso preliminar L. Lugones). Félix Lajouane.

Chaves, J. R. (2012). Estudio preliminar. En Bulnes, F., *Sobre el hemisferio norte, once mil leguas: Impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Cochinchina, Egipto y Europa* (pp. VII-XXVI). UNAM.

Chávez Jiménez, D. (2014). Viajeros del siglo XIX: el linaje mexicano de *Las once mil leguas* de Francisco Bulnes por el hemisferio norte. *Estudios 108*(XII), 53-72.

Chuaqui, R. (2004). Orientalismo, antiorientalismo, relativismo. En S. Dube, I. Banerjee y W. Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes* (pp. 145-164). El Colegio de México.

Cien poemas de Kabir (1915). San Martín.

Ciocchini, H. E. (1967). Un humanismo viviente en la espiritualidad de Vicente Fatone. *Cuadernos del Sur*, *10*(6-7), 127-142.

Civantos, C. (2006). *Between argentines and arabs, argentine orientalism, arab inmigrants and the writing of identity*. State University of New York Press.

Correa Ramón, A. (2000). Ensoñación y conocimiento del Oriente islámico: el caso de Isaac Muñoz, escritor y periodista finisecular. En G. Fernández Parrilla y M. Feria García (eds.), *Orientalismo, exotismo y traducción* (pp. 93-108). Universidad de Castilla-La Mancha.

Cortázar, J. (2010). *Cartas a los Jonquières*. Alfaguara.

Dakhlia, J. (2005). *L'empire des passions*. Aubier.

Darío, R. (1968). *Autobiografía*. Eudeba.

Darío, R. (1986). Las mil y una noches. En A. Djibilou (ed.), *Diwan modernista. Una visión de Oriente* (pp. 261-262). Taurus.

Delgado, V. (2004). Reconfiguraciones de debates y posiciones del campo literario argentino en el semanario *La Nota* 1915-1920. *Anclajes 8*, 81-99.

Delgado, V. (ed.). (2010). *Revista* La Nota. *Antología 1915-1917*. Universidad Nacional de La Plata.

Díaz Covarrubias, F. (1875). *Observaciones del tránsito de Venus hechas en el Japón, por la Comisión Astronómica Mexicana*. Denné Schmitz.

Díaz Covarrubias, F. (1876). *Viaje de la Comisión Astronómica Mexicana al Japón, para observar el tránsito del planeta Venus por el disco del sol el 8 de diciembre de 1874*. Imprenta Políglota de C. Ramiro y Ponce de León.

Djbilou, A. (1986). *Diwan modernista: Una visión de Oriente*. Taurus.

Djbilou, A. (2000). Marruecos y algunos componentes de la Generación del 98. En G. Fernández Parrilla y M. Feria García (eds.), *Orientalismo, exotismo y traducción* (pp. 121-130). Universidad de Castilla-La Mancha.

Donoso, I. (2010). Introducción. En J. Balmori, *Los pájaros de fuego. Novela filipina de la guerra* (pp. VII-LXII). Instituto Cervantes.

Dublan, J. (1904). Prefacio. En *Ruba'iyyat de Omar Khayyam (traducidos en verso castellano de la versión inglesa de Eduardo Fitzgerald)*. A. Carranza y Cía. Impresores.

Dubost, J.-P. y Gasquet, A. (2013). Les Orients désorientés : objectifs et genèse d'une question d'avenir. En J.-P. Dubost y A. Gasquet (eds.), *Les Orients désorientés, déconstruire l'orientalisme* (pp. 7-30). Kimé.

Dujovne Ortiz, A. (1974, 12 de diciembre). Vicente Fatone y la región de la que no se vuelve. *Clarín*, Buenos Aires, 12 de diciembre.

Editorial. (1923). *Valoraciones*, *1*(1), 2.

Espinar Castañer, E. (2012). Gregorio López Naguil y la crítica artística orientalista en Buenos Aires. *Cuadernos del CILHA* (dossier "El orientalismo hispanoamericano"), *13*(16), 80-104.

Eulate Sanjurjo, C. (1921). *Antología de poetas orientales*. Cervantes.

Fatone, V. (1928). *Misticismo épico*. Inca.

Fatone, V. (1934). Meister Eckhart. *Cursos y Conferencias*, *3*(6), 641-655.

Fatone, V. (1935). Budismo. *Cursos y Conferencias*, *3*(11), pp. 1169-1185; *4*(1), pp. 55-64; *4*(3), pp. 252-264. [en Fatone, V. (1972a), *Obras Completas*, vol. I, Sudamericana, pp. 131-192.]

Fatone, V. (1941a). *El budismo "nihilista"*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, Biblioteca Humanidades, vol. XXVIII, 1941. [Reeditado en *Obras Completas*, vol. II, Sudamericana, 1972, pp. 12-156.]

Fatone, V. (1941b). *El primer tema de la filosofía oriental: Los himnos védicos y el concepto de ley*. Instituto Argentino de Estudios Orientales.

Fatone, V. (1942). *Introducción al conocimiento de la filosofía de la India*. Viau.

Fatone, V. (1947). Bertrand Russell: *A History of Western Philosophy*. *Sur*, (152), 98-101.

Fatone, V. (1948). *El existencialismo y la libertad creadora: Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Argos.

Fatone, V. (1951a). *Cómo divertir a chicos y grandes*. Emecé.

Fatone, V. (1951b). *Lógica y teoría del conocimiento*. Kapelusz.

Fatone, V. (1953a). *Introducción al existencialismo*. Columba.

Fatone, V. (1953b). *La existencia humana y sus filósofos: Heidegger, Jaspers, Barth, Chestov, Berdiaeff, Zubiri, Marcel, Lavelle, Sartre, Abbagnano*. Raigal.

Fatone, V. (1955). *El hombre y dios*. Columba.

Fatone, V. (1969). *Lógica e introducción a la filosofía*. Kapelusz.

Fatone, V. (1972a [1940]). El conocimiento del Lejano Oriente en el siglo XIX. En *Obras completas, vol. I, Ensayos sobre hinduismo y budismo (*pp. 359-379). Sudamericana.

Fatone, V. (1972b). La lógica en la India. En *Obras completas, vol. II, El "Budismo nihilista" y otros ensayos (*pp. 157-267). Sudamericana. [Los textos originales se publicaron como: Notas sobre la lógica en la India. *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, Nº 149, 155 y 158].

Fatone, V. (1972c). *Obras completas, vol. I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*. Sudamericana.

Fatone, V. (1972d). *Obras completas, vol. II. "El budismo nihilista" y otros ensayos*. Sudamericana.

Fatone, V. (1981). *The Philosophy of Nāgārjuna*. Motilal Banarsidass.

Fatone, V. (1982). Discurso de apertura del ciclo lectivo 1956. En *Documentos para la historia de la Universidad Nacional del Suri* (pp. 241-242). Universidad Nacional del Sur.

Fatone, V. (2009 [1943]). Definición de la mística. En *Mística y religión* (pp. 192-199). Las Cuarenta-UNC.

Fatone, V. (2009 [1943]). Meister Eckhart. En *Mística y religión* (pp. 72-87). Las Cuarenta-UNC.

Ferrater Mora, J. (2001). Vicente Fatone. *Diccionario de filosofía* (vol. 2, pp. 1221-1222). Ariel Referencia.

Fitzgerald, E. (1904). Omar Khayyam: el poeta-astrónomo de Persia. En *Ruba'iyyat de Omar Khayyam* (trad. Juan Dublan, pp. 23-46). A. Carranza.

Frère, J.-C. (1973). *L'ordre des assassins. Hasan Sabbah, le Vieux de la montagne et l'ismaélisme*. Culture, Arts, Loisirs.

Fürstenberger, N. (2004). El peso de las tradiciones en el incipiente nacionalismo lugoniano. En D. Attala, S. Delgado y R. Le Marc'Hadour (eds.), *L'écrivain argentin et la tradition* (pp. 101-109). Presses Universitaires de Rennes.

Gallo, R. (2006). Mexican orientalism. *Review: Literature and Arts of the Americas*, *39*(1), 60-73.

García Calderón, V. (1925). *Omar Kheyyam, Rubaiyat* (edición apócrifa no publicada). El Convivio.

García Calderón, V. (1947). *Páginas escogidas*. J. Morata.

Gasquet, A. (1999). De la "mirada imperial" a la errancia moderna. *Quimera*, (176), 22-28.

Gasquet, A. (2007). *Oriente al Sur: El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Eudeba.

Gasquet, A. (2008). ¿Oriente en ruinas o las ruinas de Occidente? Pastor Servando Obligado, camino de Balbek. *Revista de Occidente*, (320), 21-36.

Gasquet, A. (2012). Omar Khayyam's Epicureanism. The spanish translations of *Rubaiyats* 1904-1930. En I. López-Calvo (ed.), *Peripheral transmodernities, South-to-South intercultural dialogues between the luso-hispanic world an "the Orient"* (pp. 157-177). Cambridge Scholars Publishing.

Gasquet, A. (2015). *El llamado de Oriente: historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Eudeba.

Gibran, K. (1928). *Analectas* (trad. y ed. José E. Guráieb). Imprenta Mercatali.

Gibran, K. (1943). *El jardín del profeta* (trad. y ed. José E. Guráieb). Córdoba: s. e.

Gómez Carrillo, E. (1906a). *El alma japonesa*. Garnier.

Gómez Carrillo, E. (1906b). *De Marsella a Tokyo: Sensaciones de Egipto, la India, la China y el Japón*. Garnier.

Gómez Carrillo, E. (1926). *Fez la andaluza*. Renacimiento.

Gómez Carrillo, E. (2004). *Fez la andaluza* (nueva edición). Universidad de Granada.

González Ferrín, E. (2014). El mesianismo proto-chií del primer islam. *Arys, 12*, 453-480.

González Navarro, M. (1988). Las ideas raciales de los Científicos, 1890-1910. *Historia Mexicana, 37*(4), 565-583.

González, A. (1983). *La crónica modernista hispanoamericana*. Porrúa Turanzas.

González, J. V. (1892). *Mis montañas*. Biblioteca de Grandes Obras.

González, J. V. (1936a). Ayer, hoy, mañana. *Obras completas* (vol. xx, pp. 27-33). Universidad Nacional de La Plata.

González, J. V. (1936b). El coloquio de las ánforas. *Obras completas* (vol. xx, pp. 89-97). Universidad Nacional de La Plata.

González, J. V. (1936c). El gran secreto. *Obras completas* (vol. xx, pp.34-54). Universidad Nacional de La Plata.

González, J. V. (1936d). El ocaso del astro. *Obras completas* (vol. xx, pp. 98-110). Universidad Nacional de La Plata.

González, J. V. (1936e). El vuelo del alma. *Obras completas* (vol. xx, pp. 67-76). Universidad Nacional de La Plata.

González, J. V. (1936f). La caravana en el desierto. *Obras completas* (vol. xx, pp. 1-12). Universidad Nacional de La Plata.

González, J. V. (1936g). La magia de la viña. *Obras completas* (vol. xx, pp. 55-66). La Universidad Nacional de La Plata.

González, J. V. (1936h). Lo fugitivo y lo eterno. *Obras completas* (vol. xx, pp. 13-26). Universidad Nacional de La Plata.

González, J. V. (1936i). Predestinación. *Obras completas* (vol. xx, pp.77-88). Universidad Nacional de La Plata.

González, J. V. (1952 [1924]). El alma de la noche. *Fábulas nativas* (pp. 29-30). Emecé.

González, J.[Julio] V. (1936j). Introducción a las *Rubaiyats*. En González, J. V., *Obras completas* (vol. xx). Universidad Nacional de La Plata.

Guirao, P. (1922). *Las mejores poesías (líricas) de los mejores poetas*. Cervantes.

Hajjaj Ben Ahmed, K. (1995). *Oriente en la crónica de viajes: el modernismo de Enrique Gómez Carrillo (1873-1927)*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

Halbfass, W. (2003). Schelling and Schopenhauer. En A. Lyon Macfie (ed.), *Eastern influences on western Philosophy* (pp. 161-186). Edinburgh University Press.

Halliday, F. (1993). "Orientalism" and its critics. *British Journal of Middle Eastern Studies*, *20*(2), 145-163.

Herder, J. G. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Losada.

Horacio [Quinto Horacio Flaco]. (2012). *Ars Poetica* (ed. bilingüe J. A. González Iglesias). Cátedra.

Ibarguren, C. (1920). *La literatura y la gran guerra*. Cooperativa Editorial Buenos Aires.

Inden, R. (1990). *Imagining India*. Blackwell.

Jozami, G. (1996). The manifestation of Islam in Argentina. *The Americas, 53*(1), 67-85.

Kabir. (1915). *Cien poemas* (trad. J. V. González). San Martín.

Khayyam, O. (1914). *Rubaiyat* (trad. C. Muzzio Sáenz-Peña). Joaquín Sesé & Cía.

Khayyam, O. (1936). *Rubáiyát* (trad. y prólogo C. de Diego). Buenos Aires: s. e.

King, R. (1999). *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India and the mystic East*. Routledge.

Klengel, S. y Ortiz-Wallner, A. (eds.). (2016). Sur-South: Poetics and politics of thinking Latin America-India. Biblioteca Iberoamericana.

Korn, A. (1983 [1925]). Nuevas bases. En *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (pp. 294-307). Solar-Hachette.

Korn, A. (1983). *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Solar-Hachette.

Korn, A. (2012 [1925]). *Lecciones inéditas*. Universidad Nacional de La Plata.

Kushigian, J. (1991). *Orientalism in the hispanic literary tradition: In dialogue with Borges, Paz and Sarduy*. University of New Mexico Press.

La antigua versión castellana de Calima y Dimna: cotejada con el original árabe de la misma (1915). J. Alemany Bolufer (ed.). Librería de los Sucesores de Hernando.

La Bagavad-Gita, poema sagrado (1896). E. Roqué (trad.). Coni.

La Bhagavad-Gita o El canto del bienaventurado (1893). Lotus (trad.). Tipo. & Litografía El Arte; Rama Argentina Luz.

Lafleur, H. R. y Provenzano, S. D. (eds.) (1993). *Las revistas literarias: selección de artículos*. CEAL.

Lafleur, H. R., Provenzano, S. D. y F. Alonso. (2006). *Las revistas literarias argentinas (1893-1967)* (2.ª ed.). El Octavo Loco.

Las mil y una noches (2006). J. Vernet (vol. I y II; trad., intro. y notas). Planeta.

Laudato, R. R. (s. a.). Vicente Fatone: una sonrisa arcaica. *Ensayistas.* www.ensayistas.org/filosofos/argentina/fatone/index.htm.

Laudato, R. R. (1998). Vicente Fatone: un "letrado cumplido" en América. *Espéculo*, (9). https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/56508.

Le Ramayana de Valmiky (1864). H. Fauche (trad. francesa). Librairie Internationale.

Lemus, G. (1965). *Francisco Bulnes, su vida y su obra*. Andrea.

Lepe Pineda, C. (2010). Introducción. En M. Rovira Gaspar (ed.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX a principios del XX* (pp. 237-241). Universidad Autónoma de Querétaro.

Lewis, B. (1982). The question on orientalism. *The New York Review of Books*. https://www.nybooks.com/articles/1982/06/24/the-question-of-orientalism/?pagination=false.

Libro de las mil noches y una noche (1916). J. C. Mardrus (trad. directa y literal del árabe) y V. Blasco Ibáñez (versión española). Prometeo.

Libro de las mil y una noches (2011). R. Cansinos Assens (trad.). Conaculta.

López, L. V. (1869a). *El Ramayana*. Poema sánscrito de Valmiki (primera parte). *La Revista de Buenos Aires*, *7*(78), 181-194.

López, L. V. (1869b). *El Ramayana*. Poema sánscrito de Valmiki (segunda parte). *La Revista de Buenos Aires*, *7*(79), 357-364.

López, M. P. (2004). *Lugones: entre la aventura y la cruzada*. Colihue.

López-Calvo, I. (ed.) (2007). *Alternative orientalisms in Latin America and beyond*. Cambridge Scholars Publishing.

Loprete, C. A. (1976). *La literatura modernista en la Argentina*. Plus Ultra.

Lugones, L. (1897). Discurso preliminar. En E. de Castro, *Belkiss: La reina de Saba, de Axum y de Hymiar* (pp. III-XXI). Félix Lajouane.

Lugones, L. (1902 [1901]). Nuestras ideas estéticas. *Sophia*, *X*, 175.

Lugones, L. (1917). El Oriente. *El libro de los paisajes* (p. 69). Otero & García.

Lugones, L. (2013 [1924]). El tesoro de Scheherezada. En *Filosofícula* (ed. de G. Zonana, pp. 65-68). Babel.

Lugones, L. (1930). *La patria fuerte*. Círculo Militar.

Lugones, L. (1949). Poesías diversas. *Obras poéticas completas* (pp. 1261-1264). Aguilar.

Lugones, L. (1962). Prólogo a *Prometeo. Un proscripto del sol* [1910]. En *Obras en prosa* (p. 778). Aguilar.

Lugones, L. (1969a [1924]). La palmera. En *Romancero* (pp. 64-65). Espasa Calpe.

Lugones, L. (1969b [1924]). Las tres Kasidas. En *Romancero* (pp. 79-81) Espasa Calpe, pp. 79-81.

Lugones, L. (1969c [1924]). Romance del rey de Persia. En *Romancero* (pp. 83). Espasa Calpe.

Lugones, L. (1980). *Los crepúsculos del jardín*. Centro Editor de América Latina.

Lugones, L. (1986). El collar de zafiros. En A. Djbilou (comp.), *Diwan modernista. Una visión de Oriente* (p. 172). Taurus.

Lugones, L. (1988). *Cuentos fantásticos* (ed. de P. Barcía). Clásicos Castalia.

Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Javier Vergara Editor.

Mansilla, L. V. (1864a). Recuerdos de Egipto I. *La Revista de Buenos Aires, Historia Americana, Literatura y Derecho*, *1*(10), 227-239.

Mansilla, L. V. (1864b). Recuerdos de Egipto II. *La Revista de Buenos Aires, Historia Americana, Literatura y Derecho*, 1(11), 406-416.

María y Campos, A. de. (1985). Porfirianos prominentes: orígenes y años de juventud de ocho integrantes del grupo de *los científicos*, 1846-1876. *Historia Mexicana, 34*(4), 610-661.

Martín, L. P. (2007). *Los arquitectos de la república: los masones y la política en España (1900-1936)*. Marcial Pons.

Martínez Sierra, G. (1907). *Los Rubayata por Omar Khayyam de Naishapur*. Renacimiento.

Massuh, V. (2003, 19 de octubre). Los nombres de la libertad (A cien años del nacimiento de Vicente Fatone). *La Nación*, Suplemento Cultura. https://www.lanacion.com.ar/cultura/los-nombres-de-la-libertad-nid536542/.

Meister Eckhart (Eckhart von Hochheim). (2013). *Tratados y sermones* (intro. y trad. I. T. Masbach de Brugger). Las Cuarenta.

Min, Y.-T. (1981). Tres etapas del orientalismo en Juan Ramón Jiménez. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (376-378), 284-301.

Morán, F. (2005). *Volutas del deseo*: hacia una lectura del orientalismo en el modernismo hispanoamericano. *Modern Language Notes*, *120*(2), 389-405.

Muñiz Lavalle, R. (1933). *Japón ante el mundo* (ilustrado por Billiken). Manila: s. e.

Muñoz Rosales, V. (2010). Francisco Bulnes. En M. del C. Rovira Gaspar (ed.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX a principios del XX* (t. 1, pp. 259-270). Universidad Autónoma de Querétaro.

Murena, H. A. (1984). *La metáfora y lo sagrado*. Alfa.

Murena, H. A. y Vogelmann, D. J. (1978). *El secreto claro (diálogos)* (eds. S. Gallardo y D. J. Vogelmann). Fraterna.

Mutsuki, N. (2004). *Julio Irazusta: treinta años de nacionalismo argentino*. Biblos.

Muzzio Sáenz-Peña, C. (1914). Rubaiyat de Omar-al-Khayyam. *Nosotros*, *12*(59), 225-232.

Muzzio Sáenz-Peña, C. (1916). *Las veladas de Ramadán*. Ediciones Nosotros.

Muzzio Sáenz-Peña, C. (1918). *El Babú de Naranyana*. En *La Novela Semanal II*(13).

Muzzio Sáenz-Peña, C. (1919a). *El epicureismo de Omar Khayyam*. Imprenta Mercatali.

Muzzio Sáenz-Peña, C. (1919b). *Samsara (poemas cortos)*. Imprenta Mercatali.

Nicholls, M. (2003). The influences of eastern thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself. En A. Lyon Macfie (ed.), *Eastern influences on western Philosophy* (pp. 171-212). Edinburgh University Press.

Noé, J. (1919). Prefacio. En C. Muzzio Sáenz-Peña, *Samsara (poemas cortos)* (pp. 5-7). Imprenta Mercatali.

Obligado, P. S. (1873). *Viaje á Oriente, de Buenos Aires á Jerusalén*. Imprenta Americana de Rouge, Dunon & Fresné.

Olaso, E. de. (1967). Una *Mystica Perennis*. *Journal of Inter-American Studies*, *9*(4), 576-590.

Ortiz, L. (2003, 27 de julio). Arabescos. *Página/12*.

Panchatantra, ó cinco series de cuentos (1908). J. Alemany Bolufer (trad. directa del sánscrito y prólogo). Perlado, Páez & Cía.

Papini, G. (1954). *El diablo* (trad. V. Fatone). Emecé.

Paz, O. (1974). *Los hijos del limo*. Seix Barral.

Pineda Franco, A. (2006). Japan in the Mind's Eye of Two Mexican Travelers (1874, 1900). *Journal of Iberian and Latin American Studies*, *12*(2-3), 159-172.

Propato, F. A. (1930). *Ensayo crítico sobre* Las Rubáiyát *de Umar-l-Khayyám. Acompañado de la versión castellana y de notas*. M. Bourdon.

Propósitos. (1924). *Revista de la Sociedad Teosófica del Uruguay*, *1*, 1.

Quereilhac, S. (2008). El intelectual teósofo: La actuación de Leopoldo Lugones en la revista *Philadelphia* (1898-1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario. *Prismas*, *Revista de Historia Intelectual*, *12*(1), 67-86.

Quirarte, M. (1968). Prólogo. En F. Bulnes, *Páginas escogidas* (pp. v-xlvii). unam.

Ramayana di Valmici (1843-1850). G. Gorresio (vols. i-v; trad. italiana del sánscrito y ed.). Stamperia Nazionale.

Ramayana id es carmen epicum de Ramae rebus gestis poetae antiquissimi Valmici opus (1829-1838). A. W. von Schlegel (trad.). Schlegel Sanskrit Printing Press.

Rea, G. B. (1931). *El Japón y China: su problema actual. La validez de un tratado*. s. e.

Rea, G. B. (1933). *The Independence of Manchoukuo*. The Georges Washington Law School.

Rivarola, R. (1917). *Filosofía, política, historia: Lecturas en la Facultad de Filosofía y Letras*. Librería la Facultad de Juan Roldán.

Robin, A. (1994). Ce qu'en 1958 on peut savoir d'exact sur les *Quatrains* d'Omar Khayam. En O. Khayam, *Rubayat* (pp. 102-105). Gallimard.

Rocca, C. J. (2001). *Alejandro Korn y su entorno*. upak.

Rodríguez, F. D. (2003). *Inicial. Revista de la Nueva Generación (1923-1927)*. Universidad Nacional de Quilmes.

Roger, J. (2004). Leopoldo Lugones: constructor del panteón argentino. En D. Attala, S. Delgado y R. Le Marc'Hadour (eds.), *L'écrivain argentin et la tradition* (pp. 111-119). Presses Universitaires de Rennes.

Roig, A. A. (1972). *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. José M. Cajica.

Roig, A. A. (2006 [1969]). *Los krausistas argentinos* (2.ª ed.). El Andariego.

Romero, J. L. (1963). Vicente Fatone. *Ideas y Valores*, *5*(18), 151-152.

Rubaiyat de Omar Khayyam. (1916). J. Castelot (trad.), J. J. Tablada (pról.). Nueva York: s. e.

Rubaiyat de Omar Khayyam. (1923). M. Bernabé (trad. de), E. Fitzgerald (versión inglesa), C. Apóstol (prefacio). La Vanguardia.

Rubáiyát de Omar Khayyam. (1926). J. V. González (versión castellana yuxtalineal de), E. Fitzgerald (versión inglesa), Julio V. González (edición póstuma y prefacio). Buenos Aires: s. e.

Rubáiyát de Omar-Al-Khayyam. (1914). C. Muzzio Sáenz-Peña (trad.), A. Melián (pról.), P. López Buchardo (ilustraciones). *Nosotros*. Joaquín Sesé & Cía.

Rubáiyát. (1936). C. de Diego (trad. de), F. Toussaint (vers. francesa), N. Arasteh (palabras preliminares). Buenos Aires: s. e.

Ruiz, C. E. (2007). *Reportajes de Aleph*. Universidad de Caldas.

Said, E. (2002). *Orientalismo*. Debate.

Saint-Pierre, B. de (1833). *Voyage à L'Île de France*, Œuvres. Lefèvre.

Sakihara, C. (dir.) y Mizutani, T. (coord.). (2005). *Historia del inmigrante japonés en la Argentina, Vol. 2: Período de postguerra*. Federación de Asociaciones Nikkei en la Argentina.

Salazar Anglada, A. (2000). Modernismo y teosofía: la visión poética de Lugones a través de *Nuestras ideas estéticas*. *Anuario de Estudios Americanos*, 57(2), 601-626.

Sánchez, E. G. (2012-2013). Ecos argentinos de la contienda europea. La historiografía sobre la Primera Guerra Mundial en la Argentina. *Políticas de la Memoria*, (13), 163-169.

Sardar, Z. (2004). *Extraño Oriente: Historia de un prejuicio*. Gedisa.

Schwab, R. (1950). *La renaissance orientale*. Payot.

Senkman, L. y Sosnowski, S. (2009). *Fascismo y nazismo en las letras argentinas*. Lumière.

Sierra, A. (1997). *El mundo como voluntad y representación: Schopenhauer y Borges*. Scripta Humanistica.

Silva-Santisteban, R. (1995). Introducción. En O. Jayyam, *Rubaiyat* (trad. A. Aalami de Blanc y R. Silva-Santisteban). Pontificia Universidad Católica del Perú.

Smouts, M-C. (dir.). (2007). *La situation postcoloniale*. Presses de Sciences Po.

Société de Géographie. (1875). *2ème Congrès International des Sciences Géographiques, tenu à Paris du 1er au 11 août 1875. Compte rendu des séances*. París: Martinet.

Sosnowski, S. (1986). *Borges y la Cábala*. Pardès.

Spengler, O. (1925). *La decadencia de Occidente*. Revista de Occidente.

Tablada, J. J. (2006 [1919]). *En el país del Sol* (vol. VIII de *Obras completas*). UNAM.

Taboada, H. G. H. (1998). Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos (1786-1920). *Estudios de Asia y África*, *33*(2), 285-305.

Taboada, H. G. H. (2007). Oriente y mundo clásico en José Vasconcelos. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (24), 103-119.

Taboada, H. G. H. (2012). *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el islam*. UNAM.

Tagore, R. (1917 [1915]). *Poemas: nuevas versiones* (trad. C. Muzzio Sáenz-Peña). Ediciones Mínimas.

Tagore, R. (1917). *La cosecha de la fruta* (2.ª ed.; trad. C. Muzzio Sáenz-Peña). Sociedad Cooperativa Editorial Limitada.

Tagore, R. (1924). *El jardinero* (trad. C. Muzzio Sáenz-Peña). Ediciones Argentinas Cóndor.

Taub, E. (2008). *Otredad, orientalismo e identidad: nociones sobre la construcción de un otro oriental en la revista "Caras y Caretas", 1898-1918.* Teseo; Universidad de Belgrano.

Teimourian, H. (2010). *Omar Jayyam: Poeta, astrónomo, rebelde*. Berenice.

Terán, O. (1986). *José Ingenieros: pensar la nación* (antología de textos). Alianza.

Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina*. Siglo XXI.

The Ramayuna of Valmeeki, in the original Sanskrit, with a Prose Translation and Explanatory Notes (1806-1810). W. Carey y J. Marshman (trad. y ed.). Serampore Mission Press.

Tinajero, A. (2003). *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*. Purdue University Press.

Torre, G. de (1943). El pleito Lugones-Herrera y Reissig. En *La aventura y el orden* (pp. 181-220). Losada.

Toynbee, A. (1951-1955). *Estudio de la historia* (vols. 1-4). Emecé.

Vālmīki. (2010). *Rāmāiaṇa* (trad. R. Frías). Atalanta.

Vargas, M. (2016). *Biología y la filosofía de la raza en México: Bulnes y Vasconcelos*. http://vargasphilosophy.com/Papers/ConstrIdent.pdf

Vasconcelos, J. (1923). *Estudios indostánicos*. Saturnino Calleja.

Velarde, M. A. (2006). Vicente Fatone. En M. Magallón Anaya (coord.), *Personajes latinoamericanos del siglo XX* (pp. 127-137). UNAM.

Vernet, J. (1978). *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Ariel Historia.

Vernet, J. (2006). Introducción: Una vieja historia. En *Las mil y una noches*. Planeta.

Victorica, R. (1937). *Paráfrasis de Omar Khayyam*. Buenos Aires: s. e.

Volney, C.-F. (1787). *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784, 1785*. Volland et Desenne.

Volney, C.-F. (1822). *Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires*. Bossange.

Voltaire. (2006). *Textes sur l'Orient, 1. L'Empire Ottoman et le Monde Arabe*. Coda.

Voltaire. (2007). *Textes sur l'Orient, 2. La Chine, l'Inde, le Japon, la Perse*. Coda.

Warraq, I. (2007). *Defending the West: A Critique of Edward's Said Orientalism*. Prometheus.

Wilkins, C. (1785). *Bhagvat-geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon*. Nourse.

Zanetti, S. (dir.) (1982). *Encuesta a la literatura argentina contemporánea*. Centro Editor de América Latina.

Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia. Estampas de un orientalismo periférico (1875-1950) forma parte de la Colección Universitaria de Estudios sobre Asia y África del Programa Universitario de Estudios de Asia y África. Fue editado por el Programa Universitario de Estudios de Asia y África y el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Se terminó de imprimir el 17 de noviembre de 2023, en los talleres de Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, 09810, Ciudad de México. El tiraje consta de 500 ejemplares en papel Holmen Book Cream de 55 g los interiores y en cartulina sulfatada de 14 puntos los forros; tipo de impresión: digital; encuadernación rústica. Para su composición se emplearon fuentes Minion de 9, 12 y 18 puntos. Cuidado de la edición y lectura de originales: Mario Alberto Islas Flores; lectura de pruebas: Eduardo Salazar y Alberto Gallegos; diagramación y formación: Irma G. González Béjar.

Hispanoamérica, Filipinas y las culturas de Asia. Estampas de un orientalismo periférico (1875-1950) delinea los principales vectores del orientalismo hispanoamericano en su conjunto: la filosofía positivista, la estética modernista, los anhelos de una espiritualidad diferente, el pacifismo y un nuevo concepto de universalidad. Y viceversa, a partir de estas coordenadas generales, nos cuenta historias particulares con matices únicos, bien se trate del viaje a Japón del intelectual mexicano Francisco Bulnes o, en dirección opuesta, del viaje a México del filipino Jesús Balmori; del influjo arabesco en la poética de Leopoldo Lugones o del proceso de recepción de clásicos orientales como el *Ramayana*, las *Rubaiyat* y *Las mil y una noches*; de la huella persistente del budismo o de los esfuerzos academicistas de Vicente Fatone, para mencionar algunos. En ambos sentidos, este libro descubre una presencia sutil y paradójicamente ubicua, a la vez disimulada e ininterrumpida. La huella de Asia es como un "manantial subterráneo" que, no obstante, aflora siempre, afirma Axel Gasquet. Incluso las expresiones de antiorientalismo, también vislumbradas en las investigaciones de este volumen, confirman la relevancia vital de este orientalismo periférico para la cultura hispanoamericana de entre siglos.

CREATIVE COMMONS

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
CRIM
PUEAA
dgapa
ISBN: 978-607-30-8197-9